

PREDESTINAÇÃO E A METAFÍSICA DA IDENTIDADE: UM ESTUDO DE CASO IORUBÁ
Yunusa Kehinde Salami
Membro do Departamento de Filosofia da Universidade
Obafemi Awolowo University em Ile-Ife, Nigeria.

ÌPÒRÍ
Juana Elbein dos Santos & Deoscoredes M. Dos Santos
Trabalho apresentado no *Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire*, Paris, 1971

A ESTRUTURA RELIGIOSA AFROSUL E OS CONCEITOS YORÙBÁ
Erick Wolff8

Os Nàgó e a Morte: um estudo das fontes.
Luiz L. Marins

Edição 06

Redação





Conselho Editorial

Carta do Editor

Caro leitor

Na sexta edição da revista Olórun, providenciamos quatro editorias que trarão grande luz aos seus estudos, como sempre abordando a cultura da Tradicional Família Afro-brasileira e seus costumes.

Para esta edição veremos os seguinte editoriais

PREDESTINAÇÃO E A METAFÍSICA DA IDENTIDADE: UM ESTUDO DE CASO IORUBÁ
Yunusa Kehinde Salami
Membro do Departamento de Filosofia da Universidade Obafemi Awolowo University em Ile-Ife, Nigeria.

ÌPÒRÍ
Juana Elbein dos Santos & Deoscoredes M. Dos Santos
Trabalho apresentado no Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire, Paris, 1971

A ESTRUTURA RELIGIOSA AFROSUL E OS CONCEITOS YORÙBÁ
Por Erick Wolff8

Os Nàgó e a Morte: um estudo das fontes.
Luiz L. Marins

Agradecimentos Erick Wolff8

PREDESTINAÇÃO E A METAFÍSICA DA IDENTIDADE: UM ESTUDO DE CASO IORUBÁ

Yunusa Kehinde Salami

Membro do Departamento de Filosofia da Universidade
Obafemi Awolowo University em Ile-Ife, Nigeria.

Tradução do inglês, Fábio Baqueiro Figueiredo
Professor do Departamento de Filosofia da
Universidade Obafemi Awolowo, em Ilê Ifé, Nigéria

Publicado na Revista Afro-Ásia, 35 (2007)

Resumo



Na concepção iorubá de predestinação, um corpo moldado, já infundido com o espírito da vida por Olodumaré (o ser supremo), antes do seu nascimento, vai escolher um *orí* (o portador do destino). O destino, assim escolhido, ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo. Considerando alguns argumentos relativos à questão metafísica da identidade pessoal, o artigo mostra a dificuldade em defender uma identificação entre a pessoa que escolhe um destino no reino celeste (*isalu orun*) e a que supostamente o vive neste mundo terreno (*isalu aye*). Diante da constatação de que não se pode estabelecer facilmente uma relação de identidade entre estas duas entidades, o artigo conclui questionando a congruência da noção de predestinação.

Palavras-chave: *orí* – Predestinação – Destino – Pessoa Humana – Identidade Pessoal – Ser Supremo– Portador de Destino

Abstract

Predestination and the Metaphysics of Identity: A Yoruba Case Study

In Yoruba account of predestination, a moulded body, already infused with the spirit of life by Olodumare (the supreme being), goes to pick an *orí* (the bearer of destiny), before his or her birth. The destiny so chosen, ascribed or imposed, encapsulates the successes and failures which the human being is meant to unravel during his or her course of existence in this world. Considering some arguments on the metaphysical question of personal identity, the paper observes that it will be difficult to establish a case of personal identity between the person who chose a destiny in *isalu orun* (heavenly abode) and the one who is assumed to be unravelling it in this *isalu aye* (earthly world). The paper concludes that it will be difficult to establish a case for predestination if a relationship of identity cannot be easily established between the two entities.

Keywords: *orí* – Predestination – Destiny – Human Person – Personal Identity – Supreme Being – Bearer of Destiny

Introdução

A predestinação, enquanto tema da metafísica, traz consigo a ideia de uma escolha anterior ao nascimento ou da atribuição de um propósito ou fim, em vista do qual

qualquer pessoa ou coisa é criada. O destino, seja escolhido por uma pessoa ou a ela atribuído, representa aquilo pelo que esta pessoa tem de passar neste mundo. Na concepção iorubá de predestinação, um corpo moldado, já infundido com o espírito da vida por Olodumaré, vai e toma um *orí* (o portador do destino).



Algumas vezes, considera-se que este destino ou *orí* seja imposto ao indivíduo. O destino, assim escolhido ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo. Pode-se levantar a questão relativa à identidade do ser que escolhe um destino, ou sobre o qual um destino é imposto, no céu, e o ser humano, na terra, que deve manifestar ou consubstanciar o destino. A menos que uma relação de identidade entre os dois seres venha a ser estabelecida, pode-se tornar difícil, senão impossível, falar de predestinação.

Em vista de alguns argumentos acerca da identidade pessoal, parece problemático estabelecer a posição a que um ser humano específico está predestinado, desde antes de seu nascimento, para fazer certas coisas, e não outras, sobre a terra. O propósito deste artigo é examinar a possibilidade de identidade entre a pessoa de quem se afirma ter escolhido um destino no céu e aquela que é encarregada da responsabilidade de cumprir este destino na terra.

A concepção iorubá de predestinação

Na concepção iorubá de pessoa humana, ela é composta de *ara*, emi e *orí*.[1] *ara* é o corpo, emi é a alma, enquanto *orí* é a cabeça interior, considerada portadora do destino. Esta apreciação da pessoa humana enfatiza a importância do *orí* e, por implicação, torna o destino ou a predestinação um componente necessário dela. Com a introdução do *orí*, o terceiro componente, surge uma contestação à ideia cartesiana dualista da pessoa humana, de que teríamos então uma concepção tripartite, contraposta à concepção dualista de Descartes.



Os iorubás geralmente se referem ao *orí* como o ser inconsciente, a cabeça interior, o espírito guardião pessoal e o portador do destino. De acordo com Gbadegesin, "é o *orí* que escolhe o destino da pessoa diante de Olodumaré (a divindade suprema), que normalmente endossa a escolha".[2]

Uma outra definição do conceito iorubá de *orí* é fornecida por Idowu, que afirma que os iorubás consideram o *orí* como o "espírito da personalidade". Para Idowu, o *orí* "é a

[1] Ver *Wande Abimbola*, "La notion de personne en Afrique Noire", Centre National de la Recherche Scientifique,
[2] Gbadegesin, "Destiny, Personality", p. 175.

própria essência da personalidade [...] É o *orí* que governa, controla e guia a 'vida' e as atividades da pessoa".[3]

Segundo Idowu e outros textos disponíveis sobre *orí* e destino, o destino de uma pessoa pode ser chamado de *ipin-orí* ou simplesmente *iponri*, o que pode ser traduzido como "a parte ou porção que cabe ao *orí*".

A questão, no entanto, é sobre a condição do *orí* frente a outros agentes causais. Podemos considerar o *orí* como a causa antecedente de todas as demais causas possíveis? Em outras palavras, será que vemos as outras causas como meras manifestações da única causa subjacente — o *orí*? Se a resposta é positiva, então podemos corretamente argumentar que há uma conexão entre a concepção iorubá de *orí* e o destino. Isto nos leva às noções iorubás relacionadas de *ipin* (aquilo que é colocado sobre uma pessoa), ayanmo (aquilo que é preso a alguém) e akunleyan (aquilo que se escolhe de joelhos).

Estes conceitos transmitem ideias de destino que, se examinadas criticamente, poderiam revelar-se portadoras de algumas diferenças importantes. Para Idowu, "temos uma concepção trimórfica de destino". [4]

Para que possamos prosseguir a partir destes termos relacionados, pode ser necessário clarificá-los um pouco. Por exemplo, ayanmo e *ipin* implicam algo que foi imposto às pessoas humanas, sem qualquer consideração acerca de elas o quererem ou não.

---

[3] Bolaji Idowu, Olodumare: God in Yoruba Belief, Londres, Longman, 1962, pp. 170 e 180.
[4] Ibid., p. 183. Para mais reflexões sobre o tema, ver Olufemi Morakinyo, "The Ayanmo Myth and Mental Health Care in West Africa", Journal of Culture and Ideas, no 1 (1983), pp. 68-73.

Ayanmo e *ipin* são predominantemente sugestivos da influência de um fator externo contra o qual somos impotentes.

Consequentemente, pode-se argumentar, parece-me, que aquilo que se torna o destino de alguém não se situa no âmbito de sua possibilidade de escolha. Dada esta apreciação, a ação que alguém se encontra executando aqui na terra é independente de suas escolhas ou desejos neste mundo. Este ponto de vista representa os seres humanos como meros brinquedos nas mãos dos deuses.

Por outro lado, *akunleyan* é sugestivo da escolha consciente de alguém, muito provavelmente sem nenhuma imposição externa. Em que pesem estas diferenças nas concepções iorubás de predestinação, uma pessoa vem ao mundo com seu destino duplamente selado; o que quer que chegue a obter e o que quer que lhe aconteça são um desdobramento exato de seu destino.[5]

O resultado disto é que, no universo iorubá, cada ser humano está predestinado a levar um tipo de vida e não outra, ou seja, cada ser humano, em seu tempo no *isalu orun* (o retiro celeste), escolheu ou teve atribuído a si um tipo particular de destino que deve levar a cabo, desemaranhar ou manifestar neste *isalu aye* (o mundo terreno). Segundo este ponto de vista, o destino representa o tipo de escolha ou imposição no *isalu orun*, que invariavelmente determina o sucesso ou o fracasso mundanos.

---

[5] Ver Idowu, Olodumare, p. 194 e Yunusa Kehinde Salami, "Predestination, Freedom, and Responsibility: a Case in Yoruba Moral Philosophy", Research in Yoruba language and literatures, no 7 (1996), p. 6.

Acredita-se que a escolha ou a atribuição de um bom *orí* assegura que o indivíduo em questão levará uma vida bem-sucedida e próspera na terra, enquanto a escolha ou a imposição de um *orí* ruim o condena a uma vida de fracassos.[6]



A concepção iorubá de predestinação e o problema da identidade pessoal

O problema da "identidade pessoal" emergiu porque uma pessoa humana não está fixada nem no espaço nem no tempo. Muitas vezes, quando ela existe em um tempo e em um espaço particulares, também a consideramos como ela mesma em um tempo e em um espaço anteriores ou posteriores.

Quando vemos uma pessoa qualquer em um espaço e em um tempo particulares, está sempre claro para nós que ela é ela mesma, e não uma outra pessoa que, naquele mesmo momento, existe em outro lugar, qualquer que sejam as características que ambas possuam em comum. Neste caso, a "identidade pessoal" invoca uma relação entre uma pessoa que sabemos existir em um dado momento, e uma pessoa que sabemos ter existido em um outro momento.[7]

---

[6] Wande Abimbola, Ifa: an Exposition of Ifa Literary Corpus, Ibadan, Oxford University Press, 1976, p. 113.
[7] Ver John Locke, Essay Concerning Human Understanding, edição abrevida de A. D. Woozley, Londres, Collins, 1964, cap. 27, "Of Identity and Diversity"; Anthony Quinton, "The Soul", The Journal of Philosophy, vol. 59, no 15 (1962), pp. 3-98; John Perry (org.), Personal Identity, Los Angeles, University of California Press, 1975.

A identidade, neste sentido, pressupõe "uma continuidade ininterrupta da existência".[8] A argumentação, aqui, de acordo com Reid, é que "aquele que cessou de existir não pode ser o mesmo que aquele que mais tarde passou a existir; pois isto seria supor que um ser existiu depois de ter cessado de existir, e que teve existência antes de ter sido produzido".[9]

O problema passa, então, a ser que, dado o problema da identidade pessoal, podem ser levantadas questões acerca da identidade entre a entidade que escolheu um destino ou sobre a qual um destino foi imposto, no céu, e a entidade cuja vida é o desemaranhar-se deste destino aqui na terra.

Por exemplo, será do interesse dos filósofos saber se o corpo moldado, que vai e toma um destino ou sobre o qual um destino é colocado no *isalu orun*, é a mesma pessoa do ser humano que está neste *isalu aye*, cumprindo o destino anteriormente escolhido ou imposto. Pode um caso de existência contínua ininterrupta ser estabelecido entre as duas entidades?

É importante assinalar que, a menos que haja uma identidade entre o corpo que escolheu um destino, ou ao qual um destino foi preso, e a pessoa, cuja vida manifesta este destino, será difícil, se não impossível, falar de predestinação e do posterior cumprimento de tal destino.

Meu argumento é que, se não há efetivamente uma identidade ou uniformidade, toda a discussão sobre destino ou predestinação se torna improdutiva. Isto nos leva a

---

[8] Thomas Reid, "Of the Nature and Origin of Our Notion of Personal Identity", in Paul Edwards e Arthur Pap (orgs.), A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources (Nova Iorque, The Free Press, 1973), p. 195.
[9] Ibid.

investigar o que a ideia de identidade pessoal acarreta. Em outras palavras, que propriedades ou qualidades deveriam ser observadas para que pudéssemos estabelecer a identidade pessoal?



Os filósofos tentaram lidar de diversas formas com este problema. Como todos os outros problemas metafísicos, o da identidade pessoal tem-se mostrado quase sempre refratário à formulação de consensos. Ainda que a maioria tenda a concordar que a identidade pessoal envolve uma existência contínua ininterrupta, discordam do que ininterruptamente continua a existir. O que cada filósofo em particular encara como sujeito da existência contínua e ininterrupta depende largamente de sua posição metafísica geral em relação à questão da constituição última da pessoa.

Enquanto para alguns a mente, a alma, ou o evento mental é o componente essencial de uma pessoa, outros argumentam que é o corpo ou o aspecto físico este constituinte essencial. A terceira possibilidade é falar da pessoa enquanto pessoa, isto é, enquanto agregação de todos os componentes. Esta terceira posição argumenta que a pessoa é uma entidade unitária, um todo indivisível e que, portanto, não pode ser dividida em corpo, por um lado, e mente, por outro.

Para aqueles que consideram a mente, a alma ou o aspecto mental como o elemento essencial da pessoa, a identidade pessoal requer a uniformidade da consciência, da lembrança ou da memória. Embora uma variante desta posição sustente que a uniformidade da consciência é o único requisito da identidade pessoal, algumas outras argumentam que à uniformidade da consciência se deve conjugar a uniformidade do corpo, de forma a nos permitir falar em identidade pessoal. Para a tese que se baseia estritamente na memória, a identidade pessoal se mantém e diferentes estágios-pessoa pertencem à mesma pessoa, se, e apenas se, o estágio mais recente puder conter uma experiência, que é a memória de uma consciência reflexiva da experiência contida no estágio mais antigo.[10]

Para John Locke, por exemplo, [...] a consciência sempre acompanha o pensamento e ela é que faz cada um ser aquilo que se chama de si mesmo [self], distinguindo, portanto, entre si mesmo e todas as outras coisas que pensam: nisto tão-somente consiste a identidade pessoal, isto é, a uniformidade [the sameness] de um ser racional; e o quanto esta consciência possa ser estendida em direção a qualquer ação ou pensamento passado, tanto recua a identidade desta pessoa. [...] [11]

Nesta passagem, Locke faz da consciência reflexiva a base da identidade pessoal. Por consciência reflexiva, entende o ato consciente de introspecção, através do qual uma pessoa criticamente olha para dentro de si mesma e reflete sobre suas experiências. Para o autor, uma pessoa que, através da introspecção, é capaz de encadear a série de experiências, nos diferentes níveis de seus estágios-pessoa, é idêntica à pessoa que experimentou tais estágios.

---

[10] Ver Locke, Essay, cap. 27; Quinton, "The Soul", passim.
[11] Locke, Essay, pp. 39-40.

A reformulação da tese de Locke feita por Quinton pode ser lida da seguinte forma: há uma sequência de estágios-pessoa, não necessariamente na ordem em que ocorrem no tempo e não excluindo a possibilidade de repetições; o primeiro é A e o último é B, de maneira que cada estágio-pessoa, na sequência, (i) ou contém ou poderia conter uma memória de uma experiência vivida no estágio anterior; (ii) ou contém uma experiência da qual o próximo estágio contém ou poderia conter sua memória.[12]



Apesar das críticas a esta tese sobre a identidade pessoal, a ênfase permanece na continuidade da cadeia de memórias acerca de experiências atribuível ao mesmo indivíduo. De acordo com este argumento, a identidade pessoal emerge quando uma pessoa, em um dado momento no tempo, pode estabelecer uma ligação entre sua experiência presente e a totalidade encadeada da seqüência das memórias passadas. Um problema é que nem todos os filósofos baseiam a identidade pessoal na uniformidade (sameness) da memória ou da consciência.

Alguns defendem que a uniformidade da consciência deve ser associada à do corpo, de modo a se obter a identidade pessoal. Para os proponentes deste segundo ponto de vista, a uniformidade da consciência e a identidade corpórea são ambos critérios importantes da identidade pessoal. Assim, prossegue o

[12] John Perry, "The Problem of Personal Identity", in Perry (org.), Personal Identity, p. 19.

argumento, nenhum dos dois pode ser apontado como o único critério da identidade pessoal. É de acordo com esta linha que Sydney Shoemaker sustenta que "[...] se a memória é ou não um critério de identidade pessoal, [ela] não pode ser o único critério que utilizamos ao fazer afirmações sobre a identidade de outras pessoas [...] A identidade corpórea é certamente um [outro] critério da identidade pessoal [...] Porém não penso que possa ser o único critério".[13]

Enquanto estas posições enfatizam a uniformidade da consciência e/ou a identidade corpórea, há uma outra posição que enfatiza a presença necessária de certas substâncias subjacentes para que a identidade pessoal possa ser obtida.[14] Alguns outros estudiosos, ainda, consideram a discussão sobre identidade pessoal um desperdício de energia.[15]

Estas posições são bastante relevantes para nossa discussão sobre a predestinação e a identidade pessoal. O assunto a ser examinado, então, é se aquele que escolhe ou toma o *orí* no *isalu orun* é idêntico àquele que deve cumprir esse destino aqui, no *isalu aye*. A questão é que, se a identidade pessoal entre aquele que tomou um *orí* no céu e a pessoa que deve desemaranhar aquilo que o *orí* pressagia aqui na terra não puder ser estabelecida, então o problema sobre a predestinação facilmente se dissolve, já que não poderíamos falar de identidade entre estas duas distintas personalidades.

---

[13] Sydney Shoemaker, "Personal Identity and Memory", in Perry (org.), Personal Identity, pp. 124-29.
[14] Joseph Butler, "Of Personal Identity", in Perry (org.), Personal Identity, pp. 99-105; Thomas Reid, "Of the Nature and Origin of Our Notion of Personal Identity", in Paul Edwards and Arthur Pap (orgs.), A Modern Introduction to Philosophy: Readings From Classical and Contemporary Sources (Londres, Macmillan, 1973), pp194-200.
[15] David Hume, "Of Personal Identity", in Perry (org.), Personal Identity, pp. 161-72; Alfred Ayer (org.), Logical Positivism (Nova Iorque, Free Press, 1959); Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigation, Oxford, Blackwell, 1953.



Se nos voltarmos para a posição que enfatiza a significância de uma substância subjacente na determinação da identidade pessoal, surge o problema de definir qual poderia ser esta substância "aquilo que não sei o que seja", ou qual significado poderia ter.[16] Se aceitamos a existência de tal substância, resta o problema de saber como identificá-la.

Ainda maior é o problema de utilizar algo que não pode ser identificado como a ligação entre um estágio-pessoa e outro.

Para servir como critério de identidade pessoal, qualquer que seja este critério, deve ser, ele mesmo, identificável. Uma vez que a substância, o substrato subjacente, é algo incognoscível, ou, quando menos, algo "que não sei o que seja", ela não pode ser a base para um questionamento empírico da identidade pessoal.

Afinal, a menos que saibamos o que vem a ser esta substância, não teremos como saber se diferentes estágios-pessoa compartilham esta mesma substância ou não, dado que a uniformidade (sameness) tem de ser a de algo, impõe-se à razão que a identidade de

[16] Locke, Essay, pp. 185-87.

algo "que não sei o que seja" , não pode ser determinada, sendo portanto de nenhum auxílio na resolução do problema da identidade pessoal.

Uma consideração crítica dos problemas associados a descrições anteriores da identidade pessoal, conforme debatidas no âmbito das teorias ocidentais, sugere que pode ser mais produtivo explorar alguns versos do sistema oracular do Ifá, para articular uma concepção iorubá da identidade da pessoa que escolhe um *orí*, ou sobre quem um *orí* é imposto, no *isalu orun*. Isto nos permitirá abordar a questão da racionalidade das crenças africanas e a forma como ela foi discutida por antropólogos e filósofos.

Lévy-Bruhl talvez seja o autor mais influente que caracterizou o sistema de pensamento africano como pré-lógico, pré-científico e não-filosófico. Posteriormente, suas ideias foram criticamente reexaminadas, entre outros, pelos reverendos Placide Tempels e Alexis Kagame e por Robin Horton.[17]

Estes estudiosos, de maneiras diferentes, representam a tendência modernista de universalizar a cultura, desconsiderar a diferença e reduzir o específico ao geral. Por exemplo, Robin Horton argumenta que o pensamento tradicional africano, embora seja racional e apresente certas semelhanças com o pensamento científico ocidental, não é filosófico, por não ser reflexivo e aberto à crítica, entre outras características.[18] Sua

---

[17] Lucien Lévy-Bruhl, Notebooks on Primitive Mentality, Nova Iorque, Harper & Row, 1975; Placide Tempels, Bantu Philosophy, Paris, Présence Africaine, 1949; Alexis Kagame, Rwandan- Bantu Philosophy of Being, Bruxelas, Academie Royale des Sciences Coloniales, 1956; Robin Horton, "African Traditional Thought and Western Science", Africa, vol. 37, nos 1-2 (1967); idem, Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Para uma discussão sobre a "etnofilosofia", ver Valentin Mudimbe, The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge, Londres, James Currey, 1988, pp. 135-86.
[18] Horton, "African Traditional Thought", passim.

conclusão repousa em concepções equivocadas da filosofia, enquanto ciência empírica e reduzida apenas à lógica e à epistemologia.[19]



A posição comum a estes estudiosos é que o pensamento africano tradicional não é filosófico, porque (i) não é compatível com o ideal analítico da filosofia ocidental e (ii) consiste de proposições não-verificáveis. Esta abordagem modernista e universalista foi seriamente contestada por estudiosos tanto africanos como não-africanos.[20]

Este artigo rejeita o ponto de vista de Horton, que adota o rigor analítico e o empirismo como

---

[19] M. A. Makinde, African Philosophy, Culture, and Traditional Medicine, Athens, Ohio University Centre for International Studies, 1988, p. 35.

[20] Ibid., pp 35-39; P. H. Coetzee e A. P. J. Roux (orgs.), The African Philosophy Reader (Londres, Routledge, 1998), cap. 3; Jurgen Habermas, Post Metaphysical Thinking: Philosophical Essays, Cambridge-MA, MIT Press, 1992; Jorge Larrain, Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence, Cambridge, Polity Press, 1994; Stevens Lukes, "Some Problems about Rationality", in Michael Martin e Lee McIntyre (orgs.), Readings in the Philosophy of Social Science (Cambridge-MA, MIT Press, 1994), pp. 285-98; Barry Hallen, A Short History of African Philosophy, Indianapolis, Indiana University Press, 2002. Abimbola, Ifa, pp. 116-49, Idowu, Olodumare, pp. 179-200.

padrão único da filosofia. O fato de que alguns aspectos do pensamento africano consistem de proposições não verificáveis não o torna menos filosófico que a metafísica, o existencialismo, a ética ou a estética. O positivismo lógico, que adota o rigor analítico e o empirismo como o único padrão da filosofia, tem sido desacreditado, de maneira variável, mesmo por alguns positivistas lógicos.

A lição disto é que utilizar o rigor analítico, como a lupa e a régua, para medir a existência e o status de um pensamento ou uma filosofia africanos, orientais ou de quaisquer outros não-ocidentais é uma falácia lógica. A alegação de que existe qualquer sistema de pensa- mento humano no qual os princípios da lógica não sejam nunca empregados na argumentação, seja de forma consciente ou inconsciente, não pode ser defendida coerentemente.

O conceito de *orí* e destino é bem discutido em alguns capítulos e versos do oráculo do Ifá. As passagens mais relevantes podem ser encontradas em *Ogunda Meji* e em *Ogbegunda* ou *Ogbeyonu*.[21]

Estes versos dão a ideia de que o indivíduo vai tomar o *orí* como uma pessoa formada, com um corpo e uma alma completas. Os versos falam de três amigos, Oriseeku (o filho de Ogum), Orileemere (o filho de Ija) e Afuwape (o filho de Orunmilá), que estavam deixando o céu para se estabelecer na terra. O relato descreve os sacrifícios feitos por Afuwape antes de ir tomar o seu *orí*. Segundo a narrativa, este sacrifício o ajudou na escolha de um *orí* bom e duradouro, que suportou bem os perigos da jornada até a terra, em função do qual ele se tornou um homem bem sucedido no mundo terreno.
A crer neste relato, conforme coletado por Wande Abimbola e Bolaji Idowu, pode ser razoável supor que uma conjunção de uniformidade (sameness) da consciência e da

---

[21] Abimbola, Ifa, pp. 116-49, Idowu, Olodumare, pp. 179-200.



identidade corpórea pode ser um critério requerido para a identidade pessoal na concepção iorubá de predestinação. Em outras palavras, a definição iorubá tradicional mantém que, ao tempo em que escolhiam seus destinos ou oris no céu, os indivíduos eram seres completos em termos de corpo físico e consciência mental, de forma que, para determinar a identidade entre aquele que escolhe um *orí* no *isalu-orun* e o indivíduo que deve cumprir o destino no *isalu-aye*, tanto a identidade corpórea quanto a identidade da consciência devem ser consideradas.

Pode-se levantar a questão da possibilidade de existência corpórea no *isalu orun*, o suposto retiro dos espíritos. Se os indivíduos no *isalu orun* já são humanos completos, será problemático dar conta de processos biológicos de concepção e estágios de desenvolvimento fetal antes do efetivo nascimento de um bebê humano. Isto cria algumas dificuldades para a noção de identidade corpórea entre aquele que escolhe o destino no *isalu orun* e o que deve cumpri-lo aqui, no *isalu aye*.

Se voltarmos a discussão para o terreno da consciência, a questão é saber se uma identidade pode ser estabelecida usando o critério da sua uniformidade (sameness). Para aqueles que adotam a consciência como a base da identidade pessoal, a ênfase está na capacidade de conectar reflexivamente nossas fases-memória. Em outras

palavras, a identidade pessoal é estabelecida entre as pessoas P1 e P2, em diferentes momentos, t1 e t2.
Se P2 em t é capaz de, reflexivamente, rememorar as experiências de P em t1. Esta é, para os teóricos da consciência, a base para o estabelecimento da identidade pessoal.[22]

Agora, a questão é: "pode uma pessoa humana, aqui na terra, cuja responsabilidade é a de cumprir o destino escolhido ou imposto no céu, reflexivamente conectar as fases-memória da experiência de já haver alguma vez escolhido um tipo particular de *orí* no céu?"

A menos que a pessoa na terra, que deve desemaranhar o destino anteriormente escolhido no céu, possa ter a consciência racional da memória, ou lembrar-se da experiência de escolher um tipo particular de *orí* no céu, será difícil afirmar que alguém na terra escolheu um ou outro destino no céu.

Afinal, falar de um destino que pertence a uma pessoa particular é pressupor que a pessoa que deve cumprir o destino e aquela que o tomou se refiram ambas ao mesmo e único indivíduo. Se nos voltarmos para a posição que faz repousar a identidade pessoal na consciência ou na memória, caímos fatalmente em um problema inicial, que já está previsto na concepção iorubá de predestinação.

Aquele que escolhe um destino no *isalu orun* necessariamente atravessa ou mergulha no rio do esquecimento para chegar até o ode *isalaye* (o mundo humano) e, desta forma não pode lembrar-se ou ter uma consciência reflexiva de alguma vez haver tomado um *orí*.

---

[22] Locke, Essay, pp. 33-52; Quinton, "The Soul", pp. 53-72, H. P. Grice, "Personal identity", in Perry (org.), Personal Identity, pp. 73-98.

Deriva daí a questão de saber como vincular um destino a um homem que não lembra nada (ou teve de esquecer tudo) sobre esse destino ou sobre o fato de tomá-lo. A fim de que o destino e sua escolha sejam de relevância principal para a vida de uma pessoa, ela deve ser capaz de fazer a ligação entre si mesma ou sua vida e o destino e o processo de sua escolha.



O problema gerado pelo rio do esquecimento pode ser adequadamente contornado pela concepção iorubá de que Ifá está presente (?) no momento em que o indivíduo escolhe seu *orí* individual.[23] Com base na suposta presença da divindade, acredita-se que a adivinhação pelo oráculo de Ifá pode ajudar a revelar o tipo de *orí* escolhido e, talvez, o que pode ser feito para trocar um *orí* ruim por outro bom.

[23] M. A. Makinde, "Ifa as a Repository of Knowledge", ODU: A Journal of West African Studies, no 23 (1983), pp. 116-21; idem, "A Philosophical Analysis of the Yoruba Concepts of *orí* and Human Destiny", Journal of International Studies in Philosophy, vol. 17, no 1 (1985), p. 57.

Esta posição assume a autenticidade do Ifá como um meio plausível de alcançar o conhecimento do transcendente. Se aceitarmos isto, devemos também aceitar a possibilidade de vincular uma pessoa a seu destino através do conhecimento revelado do oráculo do Ifá. De acordo com esta concepção, supõe-se que qualquer um que deseje ter seu destino revelado deve simplesmente procurar a assistência do oráculo do Ifá e de seu sacerdote. É isto o que informa a prática iorubá de consultar o Ifá no nascimento de uma nova criança para conhecer o akosejaye, ou o que o futuro tem guardado para ela.

O problema com esta abordagem é que ela não ajuda o indivíduo preocupado em rememorar reflexivamente uma experiência esquecida. O trecho ou os trechos de informação revelada não pode(m) ser procedentemente tomado(s) como sendo uma parte coerente de uma cadeia coesa de memórias. A informação do oráculo do Ifá é exterior às fases-memória passadas e presentes do indivíduo em questão e não forma um sistema com elas.
Esta objeção pode ser descartada com base em que insistir no argumento eurocêntrico das fases-memória pode significar incorrer na falácia da petitio principii, ou petição de princípio. Afinal, o argumento das fases-memória tem seus próprios problemas e não é, em si mesmo, conclusivo, definitivo ou à prova de falhas. Muito embora o oráculo do Ifá seja exterior, não há dúvida de que, se consideramos que o Ifá é capaz de fazer revelações aceitáveis sobre o passado, ele supera o fosso entre períodos diferentes dos passados humanos.

Apesar deste apoio reconfortante, proporcionado pela perícia reveladora do oráculo do Ifá, sua capacidade de fornecer a memória perdida do passado pode ser questionada. Por exemplo, a questão da verificabilidade intersubjetiva pode ser levantada. Os críticos podem objetar que o modus operandi do Ifá como fonte de conhecimento não está



aberto à metodologia empírica de verificação. Não permite a verificação cruzada dos fatos.[24]24 Efetivamente, dois sacerdotes do Ifá podem diferir ou discordar sobre o que o Ifá diz acerca do destino de um indivíduo particular. Os críticos podem alegar ainda que há pouca probabilidade, *se é que há alguma*, de que o Ifá possa fornecer o vínculo supostamente ausente entre as fases-memória de uma pessoa P1 em t1, quando tomou um *orí* e, por extensão, um destino, e a pessoa P2 em t2, quando cumpre o destino encerrado no *orí*.

Estas críticas ao Ifá podem ser muito apressadas. Os críticos podem não ter explorado suficientemente as potencialidades ou a eficácia do Ifá como um meio de conhecimento. O método divinatório do Ifá deveria ser mais bem explorado. As possíveis variações que venham a ocorrer acerca do que o Ifá revela podem ser devidas a variações nos níveis de proficiência de diferentes sacerdotes e não necessariamente um produto de alguma limitação do oráculo.

---

[24] Ainda que não se possa justificar a alegação de que a ciência pode proporcionar respostas para todos os problemas, ainda cabe afirmar que a ciência tem proporcionado a fonte de conhecimento mais confiável sobre o mundo.

Um iorubá que crê na predestinação pode também encontrar apoio na teoria psicanalítica freudiana, de acordo com a qual a consciência humana é como um iceberg na superfície de um oceano. A parte submersa tem proporções muito maiores que a apresentada à percepção humana.

Em outras palavras, as partes inconscientes e esquecidas da consciência humana são em maior proporção que a parte consciente. Ademais, a libido inconsciente, em uma medida bastante notável, constitui a base da consciência humana. A psicanálise freudiana, assim como a concepção do conhecimento no Mênon, de Platão, sugere que um indivíduo pode ser capaz de rememorar as partes esquecidas de sua consciência com o auxílio do questionamento sério e metódico.[25]

O resultado disto é que poderia ser uma atitude equivocada negar a um indivíduo uma fase esquecida em sua cadeia de memórias simplesmente porque ele não pode mais lembrar-se desta fase. Ademais, a teoria sugere alguns passos que podem ser dados com vistas a rememorar tal fase. Resta a questão de saber se esta concepção freudiana pode ajudar a ultrapassar o fosso existente na concepção iorubá de destino e de predestinação. Interessante como pode parecer o argumento freudiano, falta-lhe o vigor necessário para resolver este problema do destino e da identidade pessoal.

---

[25] Ver Platão, Mênon, Rio de Janeiro, Loyola, 2003; A. E. Taylor, Plato: the Man and his Work, Edinburgo, Methuen, 1969; J. T. Bedu-Addo, "Sense-Experience and Recollection in Plato's Meno", American Journal of Philology, no 104 (1983), p. 228, J. T. Bedu-Addo, "Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno", Journal of Hellenic Studies, no 4 (1984), pp. 1-14; N. Gulley, Plato's Theory of Knowledge, Londres, Methuen, 1962, pp. 17- 18; Harold Zyskind e R. Sternfield, "Plato's Meno: 'Virtue is Knowledge' a Hypothesis?", Phronesis, no 21 (1976), pp. 130-34; Sigmund Freud, Conferências Introdutórias sobre Psicanálise, Rio de Janeiro, Imago, 1976.



Pode ser interessante notar, por exemplo, que a teoria psicanalítica freudiana não representa o ponto de vista de todos os psicólogos. É difícil imaginar como esta teoria ou a ideia de conhecimento como rememoração de Platão poderiam ajudar um indivíduo a lembrar-se da escolha do *orí*, algo de que ele deveria haver-se esquecido ao cruzar o rio do esquecimento, antes de chegar a este mundo.[26]

Seria necessário um número infinito de questionamentos para que alguém pudesse recuperar experiências que, se alguma vez ocorreram, foram totalmente apagadas da

[26] Há várias sugestões na mitologia iorubá acerca de como os seres humanos são obrigados a esquecer tudo o que sabiam previamente no céu, quando passam pelo rio do esquecimento, exatamente na fronteira entre o céu e a terra. Segundo a mitologia, uma vez que um indivíduo cruze este rio, esquece tudo o que conheciam antes, no céu. Há diversas similitudes entre esta concepção iorubá e as descrições de diversos filósofos gregos antigos, incluindo Platão.

cadeia de memórias. Desta forma, parece ser uma assunção gratuita basear uma continuidade de fases-memória unicamente na psicanálise freudiana.

Em vista do que foi apresentado, pode-se, em grande medida, argumentar que "uma identidade não pode ser facilmente estabelecida entre o agente que tomou o *orí* e o ser humano efetivo de quem se espera que cumpra o destino que o *orí* carrega."

Dado o fato de que, depois de tomar o *orí*, um indivíduo tem de ser concebido como um feto antes de vir ao mundo e, provavelmente dada a incerteza associada à concepção, no caso de aborto ou alguma outra complicação, pode ser muito difícil estabelecer o caso de uma continuidade física ou de uma uniformidade de memória entre aquele que tomou o *orí* e aquele que se imagina estar cumprindo seu destino. Se esta identidade não puder ser estabelecida, a ideia de predestinação pode acarretar uma série de problemas. Afinal, para que a predestinação tenha sentido, deve haver alguém que é predestinado. A dificuldade em estabelecer uma identidade entre a pessoa que escolhe um destino e a que deve suportar as suas consequências torna difícil, ou impossível, identificar alguém com seu destino e, consequentemente, levar a cabo qualquer apoio vigoroso à ideia de destino e de predestinação.

A Noção de Destino e a de predestinação pressagiam alguns benefícios sociais e morais para a sociedade e para os indivíduos.[27] Não se pode subestimar os benefícios derivados destas ideias nas esferas morais e sociais da vida. Não há dúvida de que a ideia da escolha de um *orí* e do destino que ele carrega permitiu que pensadores nativos iorubás encarassem com tranquilidade as vicissitudes cotidianas da vida, considerassem e tolerassem as diferenças na estrutura da existência humana.

---

[27] Gbadegesin, "Destiny, Personality".

Seja ou não a escolha do *orí*, verdadeira ou, considerada verdadeira, o iorubá tradicional acredita que escolheu um *orí*, e também que este *orí* é o portador de seu destino. Enquanto trabalha duro para tornar real este destino, a ideia o alivia da agonia da desigualdade na sociedade. O iorubá tradicional respeita os demais e evita ofender aqueles a seu redor que podem transformar seu *orí* de bom em mau.

Não obstante, desejável como possa parecer a ideia de predestinação, e independente de quão reconfortantes possam ser nossos argumentos em favor dela, isto não torna a predestinação real, se ela efetivamente não o for.



Conclusão

Este estudo se propôs a um exame crítico das questões metafísicas do destino e da predestinação, enfocando a concepção iorubá de acordo com a qual todos, no céu, tomaram um *orí*, ou tiveram impostos a si um *orí*, que encerra os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo.

Uma consideração apropriada foi feita acerca dos benefícios morais e sociais da noção de predestinação na regulação das atividades humanas na cultura iorubá tradicional.

Porém, a conclusão é que pode ser difícil comprovar a identidade entre a pessoa que se acredita ter escolhido um *orí* no céu e aquela que se imagina estar cumprindo este destino no mundo humano.

Dada esta dificuldade em estabelecer uma relação de identidade entre estas duas personalidades, pode-se concluir que a noção de predestinação em geral e a concepção iorubá de predestinação em particular são um dos problemas metafísicos que requerem mais do que uma mera argumentação crítica.[28]

Transcrição e adaptação: Luiz L. Marins
GRUPO ORIXÁS http://grupoorixas.wordpress.com

---

[28] Argumentação crítica é a abordagem que sujeita a aceitação ou a rejeição de posições e descobertas ao mérito ou demérito do raciocínio argumentativo isento de emoções e sentimentos subjetivos pessoais. A argumentação crítica pressupõe que nenhuma posição pode ser aceita sem ser apoiada por uma argumentação adequada e convincente.

ÌPÒRÍ

Juana Elbein dos Santos
&
Deoscoredes M. Dos Santos

Trabalho apresentado no
Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire,
Paris, 1971

Publicado pelo
C.N.R.S.
Centre National de la Recherche Scientifique
Paris, 1981,
Edição número 544

Tradução e introdução:
Luiz L. Marins
São Paulo, 2011

Em 1971, Juana Elbein e Deoscoredes Santos, apresentaram na Universidade de Ibadan, Nigéria, um precioso trabalho bilíngue sobre *Èsù*, em iorubá e inglês, que não foi publicado.[29]

Este importante trabalho, embora não publicado, veio a ser a base de outro trabalho, também importante, apresentado no *Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire*, Paris, 1971, (Colóquio Internacional para a Noção de Pessoa na África Negra), cujo título é *Èsù Bara, Principle of Individual Life in the Nàgó System* (Exu Bara, Princípio de Vida Individual no Sistema Nagô) [30], sendo que, este último, foi publicado pelo C.N.R.S.

Estes dois trabalhos formaram, a base do conceito de "Bara do Corpo", apresentado por Juana Elbein dos Santos, em sua tese de doutorado defendida na Universidade de Sorbonne, cujo conceito, nas últimas décadas, foi adotado pelo candomblé intelectualizado e reafricanizado, tornando-se um dos seus fundamentos basilares.

Neste colóquio de 1971, seguindo a orientação do tema principal sobre Noção de Pessoa na África Negra, Juana e Deoscóredes registraram um *odù Ifá*[31], belíssimo texto bilíngue,

---

[29] Juana Elbein dos Santos & Deoscoredes M. dos Santos, *Èsù Bara Láróyè – a comparative study*, Institude of African Studies, University of Ibadan, May, 1971.

[30] O nome *Nàgó* ou *Anàgó* denota um sub-grupo étnico yorùbá, mas que adquiriu no Brasil uma conotação muito maior. Assim como as palavras, *yorùbá* para Nigéria, e *Lucumi* para Cuba, a palavra *Nàgó* tem sido aplicada coletivamente para todos aqueles grupos unidos por uma linguagem comum, reivindicando a descendência mítica de um progenitor também comum, *Odùduwà*, e que migraram de um único lugar mítico de origem, *Ilè Ifè*.

[31] *Ifá*, é o nome do sistema oracular e sua divindade tutelar. Os *Odù Ifá* (256) são compostos pelas histórias oraculares que acumulam o ensinamento universal, teológico, e cosmológico dos iorubás. Cada um deles tem um nome e um sinal.

em iorubá e inglês, chamado *Ìpọ̀rí,* muito esclarecedor sobre as relações de *Orí* (simbolo da cabeça, do destino, e da individualidade), com os *Òrìṣà*, os *Ẹbọra* e os *Irúnmalẹ̀*.[32]



É este texto que, pela riqueza de conceitos e informações, será aqui traduzido e apresentado, em forma bilíngue, iorubá e português. Todas as notas são dos autores, incluindo aquelas que foram alocadas nesta introdução, devido ao intertexto necessário. Os colchetes inseridos são nossos, visando melhor conceito, sendo que os parênteses são originais dos autores. A tradução do iorubá foi realizada a partir da versão em inglês, conforme o texto original publicado pelo C.N.R.S.

O leitor vai encontrar algumas expressões conceituais, que podem deixa-lo confuso, por isso vamos adiantar alguns comentários, visando preparar a leitura.

A expressão "duplo no *ọ̀run*/cópia no *ayé*", refere-se ao corpo e espírito do ser humano, que embora sejam uma coisa só, tem uma co-existência *ọ̀run/ayé*. O duplo é o espírito, também chamado de *ẹnìkejì* (segunda pessoa), mas não deve ser entendido como uma outra consciência, fora e separada do *arayé* (ser

[32] As divindades ou entidades sobrenaturais do sistema religioso iorubá. Entretanto, apesar de cada nome possuir um significado particular, e de serem geralmente traduzidos como "deus" ou "deusas", existem importantes distinções entre eles.

humano). Esta confusão ocorre por que a palavra *enikeji* tem duplo sentido. Um dos sentidos, é o que explicamos no paragrafo anterior.

O outro sentido é quando refere-se a um protetor espiritual da pessoa *(aláààbò'run)*, podendo ser um ancestral ou não. Neste caso, sim, trata-se de uma outra consciência, à parte da pessoa. É este *enikeji (aláààbò'run)*, geralmente ligado à ancestralidade e ao *egbé-òrun* (família espiritual), que no ato do *ìbórí* (sacrifício à cabeça) vem alimentar-se no *igbá-orí* (assentamento de *Orí*).

Quero com isso esclarecer, que: o *enikeji* (duplo da pessoa) alimenta-se sobre o *Orí* físico, sendo a o duplo coexistente da própria pessoa, é a pessoa ... enquanto que *enikeji (aláààbò'run)*, este sim, é uma outra entidade. Não faz sentido dizer, que o duplo da pessoa, "deixe momentaneamente o corpo físico do *arayé*", para ir alimentar-se no *igbá-orí*. Isto é irracional.

Outra expressão que pode confundir o leitor, é quando os autores dizem no poema que, "todas as pessoas precisam ir à casa de *Àjàlá* para ter uma cabeça". Como assim? *Olódumarè* e *Obàtálá* criam o ser espiritual, sem cabeça? A resposta é, "não". Explico:
A palavra *Orí* é complexa, e muda de significado conforme o contexto em que está inserida. O *orí* de *Àjàlá* é uma metáfora iorubá para "destino". Um *Ifá lésé-lésé* (poema de *Ifá*) recolhido por Abimbola (1976, p. 119 ss), diz que, para aqueles que antes de ir à casa de *Àjàlá*, vão consultar *Ifá*, *Òrúnmìlà* toca-lhes a testa com seus instrumentos:

Ni Òrúnmìlà bá kó Ifáa rè
Òrúnmìlà pegou seus instrumentos divinatórios
Ó fi kan Afùwàpé lórí
E tocou a cabeça de *Afùwàpé* com eles



E depois que escolhem o seu *orí*-destino, colocam-os sobre a sua própria cabeça e vem para o *ayé:*

Ni Afùwàpẹ́ ba gbé e karí
Afùwàpẹ́ então fixou-o na sua cabeça
Ló bá kọrí s'ọ́nà òde-ìsálaye
E veio em direção ao caminho da Terra

Na página do Grupo Orixás consta a seguinte frase: "Ele colocou Orí sobre a sua cabeça", propositadamente (grupoorixas.wordpress.com).

Penso que ficou claro que o *Orí* de *Àjàlá* é uma metáfora de destino, e não cabeça propriamente dita, seja espiritual (chamada por alguns de *orí inú*), ou física (*orí-ayé* ou *orí-òde*). É preciso dizer ainda, que a palavra *Orí*, dentro do tema Noção de Pessoa, não está restrita ao significado de cabeça, mas carrega o símbolo de todo o complexo, de destino, memória, ancestralidade, sentimentos, individualidade, e reencarnação.

Sobre isso, escreve Juana Elbein, em outro trabalho (Os Nagô a Morte, p. 216), "Com efeito, *Orí* é o que individualiza, será o primeiro a nascer e o último a expirar. *Orí* também será o primeiro que deverá ser venerado por um indivíduo, antes mesmo de seu *Òrìṣà."*

As obrigações rituais de *Orí* e *Òrìṣà* são completamente separadas e individualizadas, pois enquanto "*Orí* cuida do interesse individual e pessoal, *Òrìṣa* existe no interesse coletivo" (Abimbọla, 1971). Ao se alimentar *Orí*, não se alimenta *Òrìṣà*, e vice-versa. É relativamente comum, em templos onde se perdeu o conceito de Orí, o rito do *Ìbọrí* vir acompanhado de cantigas para *Òrìṣà*, e até mesmo, de assentamento de *òkúta* (pedra), ritualísticas que não existem na religião tradicional iorubá.

Esclarecidos estes pontos, veremos na sequência, o do texto de Juana Elbein e Deoscóredes (Mestre Didi), em fonte padrão, conforme apresentado no Colóquio de 1971.

RESUMO SOBRE OS COMPONENTES DA PERSONALIDADE, NO SISTEMA *NÀGÓ*

Para cada elemento "espiritual", corresponde uma representação material ou corporal. Assim, *Orí* (a cabeça física), é a representação material de *Orí inú* (cabeça espiritual interior), incorporando os individuais e intransferíveis componentes intimamente ligados com o destino pessoal.

Cada componente da personalidade, é derivada de uma origem, um elemento constitutivo, que transfere sua característica material e significado simbólico. Por exemplo: *ẹ̀mí* é o princípio da existência que reside no peito e nos pulmões e é representada pela respiração. Seu elemento original é *Olọ́rún*, a Suprema Entidade, o Dispensador da Existência, "*Ẹléẹ̀mí*", o Ar Massa, a Protomatéria do Universo.



Nas palavras de um *babaláwo* (sacerdote conhecedor dos versos do oráculo de Ifá), "cada pessoa tem uma parte do próprio *Olórun* em seu corpo" .

Estas entidades são a matéria de origem: os pais, os ancestrais ou mitos simbólicos coletivos, dos quais partes individualizadas são desprendidas, para formar os elementos de uma pessoa.
Estes elementos tem uma dupla [co]existência: enquanto uma parte está [invisível] no *òrun* , a vastidão infinita do mundo sobrenatural, a outra parte está [visível] no indivíduo, em toda a área particular do seu corpo, ou em íntimo contato com ele. O duplo [coexistente] individualizado que está no *òrun,* pode ser louvado e representado [fisicamente no *ayé*]. Se nós retornarmos ao exemplo de *Orí*, podemos examinar todas estas características. Cada indivíduo possui seu *orí-inú,* próprio e intransferível.

O *orí-inú* é o elemento vivo materializado pela cabeça, [co]existindo com sua contraparte no *òrun*. De fato, é o duplo do *Orí* pessoal, do *òrun*, que será transferido para o *aiyé* (a Terra), onde nascerá. Literalmente, o texto diz: *eléyí tí ó bá dé òde ìsálayé* (quando alguém chega neste vasto mundo). Cada *Orí* é moldado no *òrun* e sua origem mítica pode variar. A porção original ou matéria original que cada cabeça é modelada, é o *Ìpòrí* de cada pessoa. Esta concepção é fundamental, pois ela estabelece uma série de relações entre o indivíduo e sua matéria de origem mítica. Ela determina o *Òrisà* ou entidade deificada que deverá cultuar, ela estabelece suas possibilidades e escolhas, e acima de tudo, indica suas proibições *(èwò)*, particularmente seus alimentos proibidos. O *Ìpòrí* pessoal tem sua representação material, a qual, deverá ser preparada e sacralizada, recebe oferendas, e é cultuado.

O *Orí* do *òrun* é também representado e venerado. Durante a cerimônia do *bori* (*bo* + *orí* = cultuar a cabeça), ele é louvado, e sacrifícios são oferecidos para *orí-inú,* sobre a

cabeça da pessoa, e para o *igbá-orí*, a cabaça simbólica que representa sua contraparte no *ọ̀run*.

Tendo em vista a importância do *Ìpọ̀rí*, elemento constitutivo da personalidade, transcreveremos em seguida, uma parte de um *odú Ifá*, que explica a sua função:

Ejìogbé [33]

ÍPÒRÍ

1. *Ìpòrí! Tí won ń pè ní Òkè Ìpọ̀rí. Tí wọn si ń pè Òkè Ìpọ̀rí èniyàn. Èyí ni bii. Ibi tí odò gbé sẹ̀. T'a ń pè ní Ìpurí Odò. Ní bi tí Odò gbé sẹlẹ̀. Tó fi di omi ńlá títí lọ. Bẹ́ẹ̀ náà ni èniyàn. Ni bi ti Òrìṣà gbe búũ. Tó fi dá èniyàn. Ni bè ni wọn ń pè ní Ìpọ̀rí èniyàn.*

1. O *Ìpọ̀rí* é aquilo que é chamado de *Òkè Ìpọ̀rí*. *Òkè Ìpọ̀rí* é o espirito original deificado. Ele é como a nascente do rio, que nós chamamos *Ìpọ̀rí odò*, a fonte do rio, a origem do rio, antes de vir a ser larga, seguindo seu curso. Assim, o mesmo acontece com os seres humanos. Ele é o lugar onde *Òrìṣà* pega uma porção para criar uma pessoa. Ele é o lugar que é chamado *Ìpọ̀rí*, para as pessoas.

2. *Wọ́n bùũ ọ̀pẹ dá ẹlòmíìn "ẹlòmíràn". Irú ẹni tí wọn bu ọ̀pẹ tí wọn fi dà. Eléyí tí ó bá dé òde Iṣálayé. Ifá ni ó mọọ ṣe. Wọ́n bu òkuta. Wọ́n fi dà ẹlòmíìn "ẹlòmíran" ti eléyí tó bá dé òde Ìṣálayé. Ògún ni Olúwarẹ̀ yíó sin. Tí ó sì jé pé Ògún ni le gbààlà l'òde iṣálayé.*

2. Eles pegam uma parte da palmeira para criar alguém. O tipo de pessoa que eles pegaram para criar com a palmeira, quando ela nascer, ela deverá cultuar *Ifá*. Eles

[33] Narrado aos autores pelo *babaláwo* Ifatoogun, de Ilobu.

pegam uma parte da pedra, para criar outro tipo de pessoa. Quando esta pessoa nascer, ela deverá cultuar *Ògún*. Na medida, que *Ògún* será sua salvação no mundo.

3. *Wọ́n bu erùpẹ̀. Wọ́n fi dá ẹlòmíìn. Eléyí kọ̀ gbodò húwà èké. Ogbóni Ìyá wa Ọ̀rọ̀ Mọlẹ̀. Ni eléyí, ni ó mọ́ọ gbaálà lòde ayé. Ni ó sì jẹ́ Òkè Ìpọ̀rí rẹ̀.*

3. Eles pegam uma parte de barro para criar outro tipo de pessoa. Esta pessoa não poderá ser um mentiroso. Porque *Ògbóni, Ìyáa wa* (nossa mãe ancestral), e *Ọ̀rọ̀ Mọlè*, são seus progenitores e serão seus protetores na Terra. *Ọ̀rọ̀* deverá ser seu *Òkè Ìpọ̀rí*, seu espírito original deificado na Terra.

4. *Wọ́n bu omi. Wọ́n fi dá ẹlòmíìn. Ọ̀ṣun! Yémọ́njá, Erinlẹ̀ Ọya. Ajé, Olókun. Àwọn báyí-báyí gbogbo. Ni ó jẹ̀ẹ́ Òkè Ìpọ̀rí fun Olúwarẹ̀.*

4. Eles pegam uma parte de água para criar outro tipo de pessoas. Oxum, Iemanjá, Erinlé, Oya, Ajê, Olokun, e assim por diante, deverá ser seu *Òkè Ìpọ̀rí*, seu espírito original deificado, na Terra.

5. *Wọ́n sì fi Afẹ́rẹ́ dá ẹlòmíìn. Eléyí yíọ́ jẹ̀ Ọranfẹ̀, Ṣàngó àbí Ọya náà. Awon bẹ́ẹ̀ ni ọ́ jẹ́ Òkè Ìpọ̀rí fún Olúwarẹ̀. Ifá tí sọ àlàyé wọ̀n yí ni Ọsẹtùá àti Èjìogbè. O sọ́ báyí wípé: Orí ní dá ni. Ení kankan ò í dórí. Òrìṣà ní panídà láyé. Ení kankan kìí p'oṣaà dà. Àwọn lọ́ difá fún Àjàlá. Tí se mọrí m'ọrí gbogbo ayé lálàde Ọ̀run.*

5. Eles usam ar para para criar alguns outros tipos de pessoas, espera -se que *Òranfẹ̀, Ṣàngó, Ọya*, ou outro similar, deverá ser seu *Òkè Ìpọ̀rí*, espirito original deificado na Terra para estas pessoas. Os *odù* de *Ifá* que explicam isto para nós, são *Ọ̀sẹtùá* e *Èjíogbè*. Eles dizem assim: *Orí* cria todos nós. Ninguém pode criar *Orí*. *Òrìṣà* pode mudar

qualquer pessoa na Terra. Ninguém pode mudar *Òrisà*. Eles jogaram Ifá para *Ajàlá*. Aquele que faz todas as cabeças no *Òde-Òrun.*

6. *Ajàlá nì yí. Òun ni Olódìmarè fi sí òde òrun wípé ni. Kó móo mo orí. O sì jé Agbà Òrìsà. Orí ni ímóo sílè ní joojúmó. Gbogbo ení tí nba wa ń ti ìkòlé òrun bò wá sí t'ayé. Dandan ni kó lo sí òdò Ajàlá. Kó lo rèé gba orí.*

6. *Àjàlá* é aquele a quem *Olódùmarè* colocou no *Òde Òrun* para modelar *Orí*. Ele é um *Òrisà* antigo. Ele modela Orí todos os dias, colocando-os no chão. Aqueles que vão do *Ìkòlé-Òrun* para o mundo, são obrigados a ir para [a casa de] *Àjàlá*, para pegar uma cabeça.

7. *Tó bá sì dé bè. Yiò gbé èyí tó bá wú ni. Bí èniyàn bá fé. Ó le fún Àjàlá ní ǹkan. Bì èniyàn kò sì fún ní ǹkankan bí owó tàbí gbogbo ǹkan èbùn mììràn. T'éniyàn kò bá fun, kò ní bíléèrè. Kò sì ní pé kó mó gbè èyí tó bá wù. Sùgbón eni tó bá ti fún Àjàlá ní owó àbí ohùn àlò tí won n lò l'òrun. Àjàlá yíò síjú ànú wó.*

7. Quando ele chega ali, ele deverá fazer a sua escolha. Se desejar, ele poderá dar para *Àjàlá* alguma coisa. Se não desejar, não dará nada para ele. Pode ser dinheiro, pode ser qualquer presente. As pessoas que não derem a ele alguma coisa, não podem pedir sua ajuda para fazer sua escolha. Mas aqueles que dão à *Àjàlá* dinheiro, ou alguma coisa que é usado no *òrun*, *Àjàlá* deverá ser simpático com ele.

8. *Yíó bá wá orí tó bá dára púpòjù. Iyejú àwon tí nwon ń fún Àjàlá ní ǹkan ebùn. T'Àjàlá fowó ara rè yan orí fún. Àwon ni Orí won ń dára d'óde ayé, tí won ń là ti won ń lówó, tàbí ti won ń darúgbó won ó tó kú, tàbí won ń fi joba. Àti eni tí ó ní gbogbo ohun. Tí ó bá wá láyé.*

8. [Se ele consultou *Ifá* antes], ele *[Àjàlá]* o ajudará a encontrar o melhor *Orí*. Aqueles que dão para *Àjàlá* alguns presentes, ele mesmo escolhe o *Orí* [para a pessoa], e ela terá um bom destino na Terra. Ele, [ou] será rico, [ou] terá uma vida longa, [ou] será entronado como rei. E conseguirá tudo o que necessitar na Terra.

9. *Eni tí kò bá bi Àjàlá lérèè, láti fún ní ǹ kankan. Orí tí ó bá wùú, tí ó bá gbé. Bóyá ó le jorí rere, bóyá ó sì le jé orí k'orí. Nítorípé Àjàlá ni ń mo orí won yí sílè.*

9. Aqueles que não querem incomodar Àjàlá, perguntando e dando a ele alguma coisa, o *Orí* [destino] que ele escolherá e carregará, ele poderá ser, talvez, um bom *Orí*, ou ele poderá ser um mau *Orí*. Por que é *Àjàlá* que modela todos os *Orí* [destino].

10. *Àwon gbogbo tí won tún jé, àwon tí ń bá Àjàlá sisé pò: Òrìsàálá ati Àwon Ojú Odù Méréèrìndínlógún: Ogbè-Méjì, Òyèkú-Méjì, Ìwòrì-Méjì, Odí-Méjì, Ìròsùn Méjì, Òwónrín-Méjì, Òbàrá-Méjì, Òkànràn-Méjì, Ògúndá-Méjì, Òsà-Méjì, Ìkà-Méjì, Òtúrúpòn-Méjì, Òtùrá-Méjì, Ìretè-Méjì, Òsé-Méjì, Òfún-Méjì. Éépà Odù!*

10. Aqueles que trabalham com *Àjàlá* são: *Òrìsàálá* e os 16 Odú principais: *Ogbè-Méjì, Òyèkú-Méjì, Ìwòrì-Méjì, Odí-Méjì, Ìròsùn Méjì, Òwónrín-Méjì, Òbàrá-Méjì, Òkànràn-Méjì, Ògúndá-Méjì, Òsà-Méjì, Ìkà-Méjì, Òtúrúpòn-Méjì, Òtùrá-Méjì, Ìretè-Méjì, Òsé-Méjì, Òfún-Méjì*. Saudação a Odu!

11. *Àwon Odù wònyí gbogbo, tí won jé métàdìnlógún. Àwon ni wón ń bá Àjàlá sisé pò. Isé Orí mímo lójoojúmó. Irú ibi tí won bá ti bà dá. Orí kálùkù ní egún Ìpòrí yí. Irù òna béè ni Olúwarè ó tò tí ó fi là láye. Tàbí ni ó jè ìgbàlà fún.*

11. Todos estes *Odù*, que são dezessete, trabalham juntos com *Àjàlá* para modelar *Orí* todos os dias. A parte que é tomada fora, [e colocada junto] com o que todo *Orí* é modelado, é *Egún Ìpòrí* (matéria ancestral). A pessoa deverá cultuar sua matéria ancestral para vir a ser rico no mundo, como também ter sua proteção.

12. *Ni bi irú ǹ kan tí won bá fi mó orí olúkálùkù náà. Ni wón tií moo irú isé tí ó ye. Ki Olúkálùkù ó se tó le ró lórùn. Àti irú ǹ kan tó bá jé èwè rè, tí kò gbodò je. Nkan tí wón fi se èdá orí mímo. N ló ní àpere, kìí sìí se pe. N kankan lásán sáá ń ko.*

12. O tipo de coisa de onde eles modelaram *Orí*, deverá indicar que tipo de trabalho é adequado para cada um, e que pode favorece-lo, e que o fará rico. E todas as coisas prescritas como proibição, (*èwò)* para ele, e que são proibidas para comer, por causa da maneira como eles modelaram seu *Orí*. O material que é usado para criar *Orí* tem um signo que o distingue, e não é apenas um material.

13. *Ìtumò tó fi jé pe ni. Eni tí ó bá dé ayé tí kò bá mo Ojútù Òràn ???? rè mó. Nígbàtí ó bá ti bi Ifá léree. Ifá ó sì mú àpejuwe ǹ kan tó bá jo ohun tí, won fi mo rè yí.*

13. O motivo do porque isto é assim, é que, uma pessoa que está viva, e não consegue solução para sua condição, quando ele consulta *Ifá*, *Ifá* informará alguns exemplos da natureza do qual sua cabeça foi modelada.

14. *À ní, Irú Ebora báyí, òun ni kó móo tèlé. Tabí irú èwò ǹ kan báyí, ni ò gbòdò je. Kó mó baà jèé lára ǹ kan tí won fi mo, orí rè. Kó mó baà jé pé. Yíò ya Olúwarè ní wèrè. Tàbí yiò pákú, tàbí kò ní jé kò ní ǹ kan láyé. Oun ni wón ń fi ń pe. Irú ǹ kan tó bá jé àdìmú eni yí ni Òkè Ìpòrí.*

14. Ifá dirá, este tipo de *Ebora* que você deverá seguir, ou uma certa coisa proibida que você não deve comer. Pois você não pode comer da mesma matéria que a sua cabeça foi construída, para que não fique louca, não morra, ou viva uma vida miserável. Isto é uma coisa particular da pessoa (*àdímú),* e seu espirito deificado de origem *(Òkè Ìpòrí).*
15. *Ní ibi tí won bá bù tí wón bá fi mo orí ènìyàn ni Ìpòrí. Òun ná sì ni Ìpòri eni. Èýùn ni pé.*

15. O lugar de onde eles pegaram uma parte da matéria original para modelar as cabeças das pessoas é *Ìpòrí*. E isto é o *Ìpòrí* desta pessoa.

16. *Ní bi tí wón ti bu ǹ kan tí wón fi mo orí eni. L'à ń pè ní Ìpòrí eni. Bí Èjìogbè ati Òsétura bí wón ti se jé rí ti wón sì fi hàn wá gbaagba òhun nì yí. Àború Àboye.*

16. Isto significa que o lugar que onde eles pegam as coisas para modelar a cabeça de alguém é o que nos chamamos Ìpòrí da pessoa. É isto que *Èjìogbè* e *Òsétura* testemunham e revelam, para nós, nesta vida, como que é isto. *Àború Àboye.*

Por extensão, *Ìpòrí* aplica-se aos ancestrais diretos da pessoa, pai e mãe, elementos diretos, imediatos e particulares. Os pés, estando em contato com a terra, são as partes do corpo através dos quais "respondem", sendo que, o dedão direito representa o pai, e o esquerdo, a mãe. Isto é o motivo pelo qual Lucas, com alguma ingenuidade, sustenta que o *Ìpòrí* é o "caminho da cabeça"[34], e Abraham, tomando a sugestão de Lucas, simplifica ainda mais este elemento pessoal fundamental, quando diz, "Lucas afirma que Ìpòrí é o espírito deificado vivendo no dedão".

[34] Lucas, J. Oluminde. *The Religion of the Yoruba,* C.M.S. Bookshop, Lagos, 1948, p. 250.

Alguns dos componentes de personalidade do *ọ̀run*, transfere sua contraparte para fazer parte dentro do indivíduo no *àiyé*; cada contraparte assume então uma dupla existência [ou co-existência], onde, uma parte representa o aspecto coletivo, e outra, o individual e exclusivo aspecto da pessoa, o qual desenvolve normalmente como pessoa humana. Para dizermos de uma outra forma, nós podemos dizer que, os elementos terrestres ou corporizados da pessoa, no sistema *Nàgó*, simultaneamente, extrai um ancestral coletivo de aspecto impessoal, e um novo aspecto, uma interação ou resultado individual.



Iyè e *ẹ̀mí* são a mesma coisa

Por exemplo, o *iyè* representa a memória. Cada pessoa tem dois tipos de *iyè*:

(a) o *iyè* que acompanha o *ẹ̀mí*, [a memória espiritual] , o príncipio existencial. Ele carrega a memória ancestral, e acompanha o *ẹ̀mí* através do mundo dos sonhos, quando este, parcialmente abandona o corpo quando nós cochilamos ou sonhamos, e também após a morte, quando o *ẹ̀mí* retorna para o *ìkọle-ọ̀run*. É por isto que se diz:

Orí ohùn kan náa ni Iyè ati ẹ̀mí wà

(b) o outro tipo de *iyè*, é aquele que possibilita experiências para serem lembradas, pesquisadas e acumuladas, [a memória física]. Ela acomponha a pessoa quando acorda.

Lucas a chama de "corpo mental ou mente" e diz que é "a parte consciente do homem e depende da solidez do cérebro *[opolo]*. Quando uma criança nasce, ela não possui seu *iyè* de uma forma desenvolvida, pois ela o desenvolve [aos poucos] , crescendo e aprendendo. Ela é comparada a uma bolsa (*àpò-iyè*), no qual são gradualmente acumulados o conhecimento e memória *[ìránti]* de um indivíduo. Após a morte, o *àpò-iyè* desaparece com com o corpo. Supõe-se que muitos problemas e desiquilíbrios mentais são geradas quando o *iyè* individual, está impedido ou em conflito com seu *iyè* ancestral. Quando uma pessôa está em dúvida, costuma-se dizer:

Ó nse ní'yè méjì
Os dois *iyè* não estão em acordo.

Outra representação de *Ìpòrí*, é a placenta, porção separada e individualizada do útero, que transmite a matéria original mítica e suas representações ancestrais.

1. *Òrúnmìlà ló nti ìkòle-òrun bò wa si t'aiye,*
2. *Ó fé Òkè-Ìpòrí rè tira jéé,*
3. *A dífá fún Aboyún*
4. *A bù fún ojo Ibí*
5. *Njé Òkè Ìpòrí mi ò*
6. *Ìbí ni mo dá padà yìí oo Èkejì Èsú*

1. Quando *Òrúnmìlà* estava vindo do *òrun* para o *àiyé*
2. Ele colocou gentilmente ao lado dele seu *Òkè-Ìpòrí*
3. Este foi o oráculo jogado para *Aboyún* (gestante)
4. E repetido para *ojo ibí* (o dia do nascimento)

5. Por isso, minha matéria de origem
6. A placenta do qual nasci, é minha segunda proteção [referência ao poder ancestral feminino]



Este *odù* é ilustrado pela história que se segue, revelando o que é, e como é preparada a representação material do *Ìpọ̀rí.* Daremos uma pequena versão, relatada a nós pelo *babaláwo:*

"Quando *Ọ̀rúnmìlà* foi concebido, sua mãe começou a padecer, e aparentava que ela iria perder seu filho. *Ifá*, tendo sido consultado, esclareceu que *Ọ̀rúnmìlà* não havia trazido sua placenta e que não sobreviveria. Uma oferenda, com vários sacrifícios de animais prenhos, foi realizada. *Aboyún*, a mãe de *Ọ̀rúnmìlà,* comeu porções de partes importantes do sacrifício. Após isto, sua placenta veio a ser fixada para o filho concebido, e ele veio a ter força e saúde.

No dia do parto, a placenta desenlaçou-se primeiro, e veio a ser difícil para a criança nascer. Após *Ọ̀rúnmìlà* nascer, sua placenta estava ao lado dele, quando ela foi cortada e colocada em um pote de cerâmica, com um tampa, e enterrada no monte, ao lado da cama, onde sua mãe costumava dormir.

Foi deste monte, que quando Òrúnmìlà veio a ser adulto, ele pegou uma pequena porção *[ìpín],* do local onde sua placenta foi enterrada, e realizou os mesmos sacrifícios como sua mãe havia realizado. Junto com o sangue, ele modelou uma pequena cabeça, não redonda, parecida com o coração humano. Ele a chamou de *Òkè Ìpọ̀rí*, e colocou-o na sacola, para ser carregado. É como se a placenta o estive escoltando, quando ele deixa a casa. É o símbolo de seu *Èkejì Ìṣù* (segunda proteção).[35]



[35] Relatado para os autores por Mr. Dr. Agboola Adeniji, Ancião de *Iwo*, Nigéria. [Secretário do Intituto de Estudos Africanos da Universidade de Ibadan, Nigéria]. Nota do tradutor: Informamos ao leitor que o texto original diz *Èkejì Èṣù*, que os autores traduziram por "seu próprio *Èṣù*". Como não informação de quem fez a transcrição e tradução do relato oral do informante, supomos que é obra dos próprios autores. A possibilidade de ter havido um engano na tradução é muito grande, pois a palavra *Ìṣù significa* um amalgama, que é o relato do *ìtàn*. Este amalgama de barro, placenta e sangue é uma espécie de amuleto que os iorubas carregam, geralmente pendurados no pescoço, como uma segunda proteção, e nada tem a ver com *Èṣù*. Assim, tomamos a liberdade de corrigir o sentido do texto.

A ESTRUTURA RELIGIOSA AFROSUL E OS CONCEITOS YORÙBÁ

Erick Wolff[8]
17/10/2011

RESUMO
O propósito deste texto é fazer um paralelo do *Nàgó* Afrosul e a cultura *Yorùbá*, apresentando o conceito de Nação deste segmento, e a possível formação de quatro raízes na cultura religiosa do Batuque do R.S., comparando as vertentes do *Nàgó* Afrosul e seus costumes, divindades e a similaridade com a estrutura religiosa *Yorùbá*. Faremos uma comparação entre as tradições de cada uma das raízes, demonstrando a falta de elementos para caracterizar novas Nações dentro do Batuque Afrosul. Serão apresentados elementos que possivelmente influenciaram a formação destas vertentes Afrosul, denominadas *Kànbínà*, *Djédjé*, *Ijeṣá* e *Ọ̀yọ́*.

INTRODUÇÃO
Uma Nação é formada por uma comunidade, onde os indivíduos se distinguem entre seus costumes, língua, tradições, rituais, cultura e culto às divindades.

A formação de uma nação se dá na definição cultural e religiosa deste povo, levando em consideração pontos comum entre a cultura, origem e raça (fatores objetivos), e o estado ativo de um grupo para criar novos costumes e rituais (fatores consequenciais), resultando no fator existencial para a identidade daquele povo.

Todos os indivíduos pertencentes ao grupo estão unidos pela consciência coletiva social e religiosa, para perpetuar a memória dos antepassados, tradições e atos religiosos. Uma Nação é destacada pela língua, história, religião, costumes, cultura e tradição de um povo, no território brasileiro, houve a formação de muitas Nações religiosas vinculadas à cultura Africana, conhecidas por religiões Afro-brasileiras, destacando-se as Nações do *Ketu*, *Djédjé*, *Angola*, *Fon*, e *Ijeṣà*, dotadas de costumes e língua diferente, tal como tradições e rituais que distinguem cada uma, perceptível a qualquer momento, com uma similaridade em que todas citadas raspam a cabeça na iniciação. Porem apesar

de assumirem os nomes e tradições baseados na cultura Africana, estas Nações religiosas não existe na África, não como são cultuadas aqui, afinal nasceram no Brasil e seus costumes, tradições e rituais foram adaptados para a nossa realidade, apesar da similaridade com os costumes e nomes Africanos, estas Nações nasceram em território brasileiro, e seus nomes nada mais são do que uma homenagem à origem do culto instalado e adaptado para a realidade brasileira, o que não quer dizer que seja a tradição aplicada na sua origem.



A sobrevivência das Nações se dá através dos adeptos e sacerdotes que mantêm o culto e a religião viva, para que isso ocorra, serão necessários uma organização e ordem religiosa, muita fé e dedicação de todos, fundamentando tradições e missão comum entre os indivíduos daquela comunidade, sendo possível surgirem raízes, ou seja, ramificações de uma própria Nação destacando-se para novas vertentes desta Nação, porem se não houver fatores eficientes para que formação de Nação, não passará de ramificações de uma mesma Nação instalada.

O caso do Batuque Afrosul que permaneceu por muitos anos ilhados do aculturamento, protegido por um longo período de qualquer influência externa que pudesse contaminar este povo com elementos das demais culturas Afro-brasileiras, mantendo o culto original modificando muito pouco os costumes durante este período. Durante anos, não houve mudanças significantes que pudesse ser apontada uma nova Nação dentro desta cultura, ao mesmo tempo em que esta reclusão favoreceu a tradição *Nàgó* Afrosul, criando um pequeno problema de atualização da língua, costumes e tradições religiosas, com o tempo foram perdendo alguns conceitos e costumes desta cultura, piorando com a morte dos sacerdotes mais velhos, favorecendo o esquecimento da própria cultura, quem sabe resultado desta reclusão que fez com que muitos costumes se misturassem ou se perdessem.

Discorreremos neste texto um paralelo sobre os costumes e tradições que formaram o *Nàgó* Afrosul e suas quatro vertentes, que por muitos anos foram consideradas Nações tais como o Candomblé[36] de *Ketu*, *Djédjé*, *Fon*, *Angola*, *Ijeṣà* e etc..., esclarecendo como funciona o belo sistema *Nàgó* Afrosul e suas quatro raízes, apresentando fatores que provavelmente contribuíram para a formação e fundação de cada uma delas. Acompanhe uma breve apresentação de como funciona a formação de um templo até seus costumes e tradições.

A estrutura do *Nàgó* Afrosul é composta por quatro vertentes religiosas, Kanbina (fundada por Waldemar de *Ṣàngó Kamuka*), *Djédjé* (fundada pelo príncipe Custódio de Xapanã), *Ijeṣà* (Pai Paulino de Oxalá Efan), finalmente *Ọ̀yọ́* (fundada por duas irmãs, que suas divindades dividem a hierarquia, *Ìyá* Emília de *Ọya Lájà* e *Ìyá* Cesária de *Ṣàngó - Ọba Leri*). Observe que todas as vertentes que foram fundadas são regidas pelas

[36] Candomblé – Uma das vertentes da cultura Afro-brasileira, para o culto ao Ọ̀rìṣà

divindades dos seus fundadores. E será sobre estas raízes e famílias que fundaram o Batuque que iremos traçar um paralelo entre os costumes e suas origens. Conheça um pouco sobre cada ramificação e seus costumes;

KÀNBÍNÀ

A formação da raiz Kànbínà do Nàgó Afrosul



Waldemar de Sàngó Kamuka

A família *Kànbínà* segue o grande *Aláàfin*[37], a divindade ao qual o ancestral mais velho e fundador desta vertente foi iniciado, conhecido por Waldemar de *Ṣàngó Kamuka*, as cantigas desta divindade sugerem ser o conhecido *Baru Olọ́fin*, até então qualquer *Itan* não foi mencionado pelos membros da própria cultura, por isso, chega a ser impossível chegar à origem do mesmo através da cultura Afrosul.

Porém, alguns *Itan* são de conhecimento da cultura do Candomblé de *Ketu*, tal como informações desta divindade, que raramente era feito um iniciado em *Ketu* para esta divindade, mas é certo que cabe apenas um iniciado por casa, não existindo dois indivíduos feitos para esta divindade num mesmo templo, devido a sua ligação com *Èṣù* e *Ọbàtálá*. Narrações dos adeptos do

---

[37] Aláàfin – É o titulo do rei dos reis no território Yorùbá, muitos deles foram divinizados e hoje são cultuados aglutinados entre a divindade Ṣàngó.

Candomblé sobre este *Aláàfin*, dizem que não teve um reinado muito tranquilo, por isso, que por muitos anos os sacerdotes de Ketu mantiveram em segredos fechados como cultuar o *Aláàfin Baru*. Acrescenta Matâmoride, - segundo os *Itan* da cultura *Yorùbá*, *Baru* está ligado à um dos ritos da transição da morte, além de ter forte ligação com *Èṣù* e *Ọbàlufọn* -. [informação pessoal de *Tata Matâmoride* - Eduardo Brasil – iniciado na Angola, cultura *Bantú*, em 23/7/76, pelas mãos de Edson Ribeiro Mandarino (*Kaobakessi*). Presidente eleito do Fórum de Sacerdotes de Matriz Afro Brasileira - FOESP, www.portaldocadomble.pro.br]

Os Kanbineiros Afrosul, possuem o costume de sacrificar animais para *Ṣàngó* toda vez que fazem alguma obrigação, considerando que o mesmo poderá restabelecer a ordem e segurança no ritual, caso haja falecimento de alguém da comunidade durante os rituais, evitando perder qualquer sacrifício oferecido durante as cerimonias. Já que a *Kànbínà* possui uma estrutura organizada e modelada para cumprir todos os rituais envolvendo o *Aláàfin* e *Eégún*[38]. Outro fator que deve ser mencionado, que as divindades não podem manifestar antes da Balança[39], esperando o julgamento do grande *Aláàfin* sobre as obrigações de feitura[40] e ou quatro pés, que são feitos nos templos desta comunidade, caso ocorra à manifestação de alguma divindade antes da Balança, ela deverá ser ouvida, pois traz algum anúncio de que algo está errado e deve ser consertado antes que se faça o ritual do julgamento.

---

[38] Eégún – Espíritos dos antepassados, aqueles que tiveram uma vida honrada, são lembrados e cultuados.
[39] Balança – Ritual de confirmação da obrigação de quatros pés, costumes exclusivo do Batuque afrosul, julgado por Ṣàngó.
[40] Feitura – Ritual onde o individuo é iniciado para uma divindade.



Henrique da *Ọ̀sun*

Depoimento - Antigamente a nossa raiz era chamada de *Kànbínà* pela boca do Henrique da *Ọ̀sun*. [informação - *Ìyálórìṣà* Magda de *Ọ̀sun Ipọndá*, iniciada 1883, recebeu os direitos para abrir uma casa em 1996, por Araci de *Ògún Onirá*, filha do falecido João Carlos de oxalá]

Depoimento do Rudi - Me criei escutando chamarem de *Kànbínà*, tanto pela minha mãe carnal *Ìyálórìṣà* Vera de *Bara Ijelú*, iniciada a mais de 20 anos, onde sua *Ìyálórìsà* Elizia Ferreira da Yansã, descendente da família religiosa do Saudoso Alvarino (Pai Adão de *Bara Ijelú* – *Èṣù Bí-omi*) esta com mais de 60 anos de iniciada no lado religioso de *Kànbínà*. *[informação – Rudi Mógbà,* iniciado em 1998, herdeiro religioso da *Ìyálórìṣà* Vera de *Bara Ijelú, Ìyálórìsà* Elizia Ferreira da Yansã, iniciada por Pai Adão de *Bara Ijelú* – (*Èṣù Bí-omi*), raiz *Kànbínà*].



Palmira da Òsún

O relato a seguir faz parte da tradição oral do *Bàbálórìsà* Bira da Yemoja, raiz *Kànbínà.*

Em determinada época, quando os sacerdotes da *Kànbínà* Afrosul, estavam passando por problemas, a Palmira da *Òsún*[41], reuniu vários filhos e adquiriu uma passagem para a África, para buscar fundamentos da religião, justo nesta época onde começou a função de quererem saber de onde vinha a *Kànbínà*. Por associação encontraram a cidade de Cabinda. Nesta viagem ela trouxe o *Légba* e a *Zina*, o tempero verde na comida de Yemoja. [informação - *Ìyálórìsà* Magda de *Òsun Ipondá*, iniciada 1883, recebeu os direitos para abrir uma casa em 1996, por Araci de *Ògún Onirá*, filha do falecido João Carlos de oxalá, raiz *Kànbínà*]

(foi colhida à informação através do marido da *Ìyálórìsà* Magda de *Òsun Ipondá*, o *Alagbè*[42] Alberto de *Sàngó Aganju*, iniciado em 1884, por Bira de *Yemoja*, em Pelotas, Rio Grande do Sul, que foi iniciado por Norma de *Òsún,* da raiz *Kànbínà)*

---

[41] Palmira da *Òsún* – Iniciada pelas mãos do fundador da raiz *Kànbínà* Afrosul, se destacou pela administração e pulso firme, levando o nome da *Kànbínà* Afrosul ao reconhecimento.

[42] *Alagbè* – Alagbè= Ala (senhor) + gbè (língua, idioma) = Senhor do idioma. Palavra de origem fon. É um cargo geralmente masculino na religião Batuque Afrosul e nos Candomblés *Djedje* e Mina. Provavelmente seja a origem do termo Gululu, uma possível corruptela de *Ogã Alulu* (erroneamente conhecido como *Alagbè*, que significa mendigo) Um tipo de *Ogã* dos Candomblés seguidores da Nação *Ketu*, amplo modelo *Yorùbá*. O tocador encarregado do tambor ou atabaques, também de tirar as cantigas durante os rituais.

Referente à possibilidade da divindade *Légba* e Zina vir a ser Bantú *Tata Matâmoride* diz - Não existe divindade alguma com o nome de *Légba* entre o povo *Bantú*, tão pouco *Zina*, estas divindades são cultuadas entre os povos *Yorùbá*. [informação pessoal de *Tata Matâmoride* - Eduardo Brasil – iniciado na Angola, cultura *Bantú*, em 23/7/76, pelas mãos de Edson Ribeiro Mandarino (*Kaobakessi*). Presidente eleito do Fórum de Sacerdotes de Matriz Afro Brasileira - FOESP, www.portaldocadomble.pro.br]

O mito[43] a seguir faz parte da tradição oral do *Bàbálórìsà* Luiz Carlos Dutra da *Òsún*, meu primeiro *Bàbálórìsà*, iniciado 1958, falecido em meados de 1995, filho do *Bàbálórìsà* Cleon de *Òòsàálá*, iniciado pelo Pai Henrique de *Òsún* e sob a orientação espiritual de *Ìyálórìsà* Palmira de *Òsún Ipondá*, raiz *Kànbínà*.

No principio de tudo o *Àiyé*[44] era formado por lava, brasas e fogo, este era o reino do forasteiro *Légba*[45], considerado uma divindade que disseminava o caos e a destruição, ali as sementes não brotavam, ramos não germinavam, nada crescia e ou prosperava. Ao lado dele permanecia a Zina[46], considerada por muitos adeptos do *Nàgó* Afrosul o anjo da solidão e da morte. Em determinado momento *Òòsà-nlá* incomodado com a presença destas divindades, chamou *Sàngó* para que promovesse uma *Àpejo*[47] com as demais divindades existentes no *Òrun*, para que expulsassem o *Légba* para o centro da terra, *Sàngó* convocou todas as divindades que existia, ele pediu que *Ògún* forjasse

---

[43] Um dos poucos mitos que o Batuque possui, que reze sua cultura.
[44] *Àiyé* – A dimensão ao qual conhecemos por mundo.
[45] *Légba* – Divindades das ruas e encruzilhadas, vinculado à sexualidade, seu vulto sempre carrega um falo ereto e grande, idêntico ao *Bara* (cultuado apenas a raiz *Kànbínà*).
[46] *Zina* – Esposa do *Légba* segundo os sacerdotes da *Kànbínà*, provavelmente seja a própria *Ayizan* ora considerada esposa hora mãe do *Légba* pelos *Djédjé*. *Ayizan* é o *vodun* feminina ligada ao mercado considerada a dona da crosta da terra (cultuada apenas a raiz *Kànbínà*).
[47] *Àpejo* – Assembleia, encontro, comício.

todas as ferramentas para a grande batalha, e assim, todos foram para a batalha, passaram pelas brasas, fogo e lava encandeceste lutando contra o forasteiro *Légba* e a Zina, os mandando para o centro da terra. A partir dai restabeleceu o equilíbrio e as matas, rios, mares, animais e tudo que vemos na natureza voltaram a crescer.

Este Ìtàn anuncia o mecanismo da balança segundo a raiz *Kànbínà* do Batuque Afrosul, note que o *Légba* e a Zina representam o lado escuro e sombrio, ele por sua vez entrando com o desiquilíbrio e a ela assumindo o papel de Ikú[48] no culto *Kànbínà*, dito que estas divindades são os responsáveis pelos males e desgraças que abatem sobre uma casa quando a Balança se rompe. O ritual da balança simboliza o julgamento da obrigação, observando que este julgamento, se faz assim que as divindades começam a se manifestar, tudo isso regido pelo *Alagbè* que toca e puxa cantigas, durante este ritual ficam terminantemente proibidos de qualquer um dos integrantes da roda soltarem as mãos, ao final, os membros da Balança soltam suas mãos e as divindades vão para frente do *Ilù*[49] dançar até que o *Alagbè* redobre o *Alújà*, a partir deste momento os *Òrìṣà* dançam apenas com um pé, nesta mesma casa, contavam que este momento, simbolizava que as divindades passavam por cima do braseiro e do fogo do reino do *Légba*. As demais vertentes não contam com o *Ìgba-Òrìṣà* destas divindades, mesmo assim a ritualística se repete nas demais vertentes, estas não definem o motivo pelo qual, seria perigoso o rompimento da Balança, mas a maioria dos membros das demais vertentes religiosas prefere não participar deste ritual, deixando apenas para os membros das casas participarem.

Assim entendiam que ao formar a roda, o *Légba* tomar posição na roda espreitando alguma falha, ou seja, alguém que soltasse as mãos, para poder causar males e danos

---

[48] *Ikú* – Divindade vinculada à morte, ou seja, é a morte divinizada.
[49] *Ìlu* – Tambor de dois lados usados nos rituais do Batuque Afrosul.

naquela casa. No entanto como ficaria as demais vertentes que não cultuam estas divindades? Que por sua vez também não vemos referencia de *Ikú* nos demais rituais e ou divindades que possam assumir seu papel no ritual.

Flávio da *Yemoja* comentou que um filho do adão disse que ele circula no momento da Balança, além disso, em mais dois momentos na roda do *Légba* e na reza do *Xapanã Beluja*. [informação coletada por Mógbà (Rudi) do Flávio da *Yemoja*, iniciado por Raul de *Sàngó*, iniciado por Henrique da *Òsún*, raiz *Kànbínà*]

Legba, Kpassezun, Ouidah.
Quando *Legba* era ainda um jovem, *Lisá* disse que iria mostrar aos outros filhos *voduns*, e que era mais velho, quem seria o chefe, e que na qualidade de chefe teria o papel de fazer várias coisas ao mesmo tempo, vigiando a criação e intermediando os homens com seus apelos junto a seus pais no céu, então, tomou de um tambor, um sino, um gongo e uma flauta e falou que aquele que tocasse todos os instrumentos aos mesmo tempo, mas também dançasse e cantasse, seria o chefe de todos os demais. E os deuses foram vindo...

Veio *Sógbó*[50] em toda sua força, mas nada conseguiu, veio *Sakpatá*[51], *Gu*[52], e todos enfim vieram cheios de pujança, mas nenhum deles conseguiu, era muito complicada a coisa para se fazer.

[50] *Sógbó* - Divindade Vodun do trovão, pertence a família de *Heviossô*.
[51] *Sakpatá* – Divindade vodun responsável pela varíola.

Lisá[53], conhecedor do filho caçula que tinha, reuniu os demais e chamou *Legba* na presença de todos dizendo: Toque os instrumentos cante e dance!

E assim *Legba* fez tocou os quatro instrumentos ao mesmo tempo em que dançava e cantava!

Sua cantiga dizia "Se a casa está em paz, e se o campo está fértil, eu ficarei muito feliz!"

Então *Lisá* disse a todos: *Legba* é o chefe!

Esta lenda explica por que do acúmulo de funções deste vodum, ora guardião de cidades, de templos, de casas e pessoas; ora mensageiro no *Fá*[54] trazendo respostas e intercedendo pelos homens; ora o chicote da justiça.
[fonte – Legba, O Chefe, Blog Papo Informal]

[52] *Gu* – Divindade Vodun dono dos metais, guerra, fogo e tecnologia.
[53] *Lisá* – Divindade Vodun de masculina, responsável pela criação do mundo.
[54] *Fa* – Divindade Vodun da adivinhação e do destino.



Légba - Benin

Sobre Ṣàngó



As dinastias dos *Aláàfin* de *Ọ̀yọ́* estão presentes em todos os cultos afro-brasileiros, não apenas nos Afrosul, facilmente encontraremos um ou outro *Aláàfin* sendo cultuado sob o nome de *Ṣàngó*. Em determinado momento da estruturação das Nações *Yorùbá* cultuadas no Brasil, convencionaram que as divindades seriam aglutinadas em nomes, gerando o conceito de qualidades, porem o exemplo de *Ṣàngó* é o melhor para explanar este erro, afinal, não estamos falando de uma divindade com caminhos diferente, mas de várias divindades sendo cultuado num determinado nome, sendo assim, *Aganjú*, *Agodo*, *Dada* e até mesmo *Ṣàngó* são cultuados com o nome de *Ṣàngó Aganjú*, *Ṣàngó Agodo*, *Ṣàngó Dada* e assim vai classificando as divindades. Sobre o conceito que envolve *Ṣàngó*, Jhonson diz:

> *Ṣàngó* foi o quarto *Aláàfin* da dinastia de *Ọ̀yọ́*, sendo considerado o primeiro ancestral divinizado seu reino abrangia *Benim*, *Dahomé*, *Popo* e incluindo os sendo um dos famosos até hoje. Considerado um tirano foi destronado e expulso do seu país por seus súditos, cometendo suicídio num local chamado *Kosó*.
>
> Os símbolos que representam esta divindade são pedras lisas em formato de machado, chamada de pedras de raio. Sacerdotes de *Ṣàngó* oferecem uma tartaruga, um tatu, uma galinha-d'angola, um caracol, pena da cauda vermelha de um papagaio, um girino, um pássaro chamado *Osin*, um carneiro, um rato grande chamado *Okete*, um sapo, *Otutu* e contas *Opon*, manteiga de karité, óleo de palma, sal, carne de veado, a carne de um elefante, *Odudun* e *iperegun*

árvore, o *ihih* (verduras) as folhas da evergreens chamado *Etiponola*, uma pequena faca chamada "*abe-esu*" (razor do diabo) um branco pano país de amplitudes eis que um tapete chamado *fafa* (tapetes feitos do miolo de ramos de palmeira de bambu), juntamente com sete chefes de búzios (14.000 búzios) como taxa de transporte.

As folhas são maceradas numa tigela de água, e com a infusão do candidato é purificar-se. Ele é, então, sentado em um almofariz e raspada. As aves e tartarugas são mortas e seus corações retirado, e estes com fatias de carne de todos os animais acima mencionados são trituradas juntamente com a sempre-vivas, e uma bola é feita de composto. O candidato apresenta agora a incisões na cabeça raspada e a bola bateu de artigos é esfregada nas feridas. O neófito agora se torna um reconhecido devoto de *Sàngó*. [Johnson]

Orisa cultuados na Kànbínà

Estas são as divindades cultuadas nos templos da raiz *Kànbínà*, em sequência de *irunmolè*[55];
Bara, *Ògún*, *Oya*, *Sàngó*, *Ode*, *Otin*, *Oba*, *Òsanyìn*, Xapanã, *Ìbejí*, *Òsun*, *Yemoja*, *Òòsàálá* e *Òrunmìlà*.

Acrescentando nesta ordem algumas divindades cultuadas do lado de fora do templo, como *Ojúbo*[56] do templo, que são;

[55] *Irunmolè* – Todas divindades cultuadas pela Nação do Batuque que o indivíduo poderá adquirir.
[56] *Ojúbo* – *ìgba-Òrìsà* coletivo, ele serve para a comunidade do templo e para os consulentes fazerem seus pedidos e oferendas

Bara Lodè[57], *Ògún Avagã*[58], *Oya Dirã*[59], *Oya Timbowa*[60], *Légba* e *Zina*.

Esta sequência deve ser respeitada na hora de formar a roda de *Òrìṣà*.



As cores das divindades cultuadas na Kànbínà.

Bara (vermelho), *Ògún* (verde e vermelho), *Ọya* (branco e vermelho), *Ṣàngó* (vermelho e branco), *Ọdẹ* (azul marinho e branco), *Otin* (rosa e azul claro), *Ọba* (rosa ou marrom), *Ọ̀sanyìn* (verde e amarelo ou verde e branco), Xapanã (preto e vermelho, lilás e branco ou preto e roxo), *Ìbejí* (colorido), *Ọ̀ṣun* (amarelo ou dourado), *Yemoja* (azul claro), *Òòṣàálá* (branco) e *Ọ̀runmìlà* (preto e branco).

Oferendas características da Kànbínà para os Òrìṣà.

Bara (milho torrado, pipoca e sete batatinhas assadas), *Ògún* (costela e farofa de *Gbaguda*[61]), *Ọya* (pipoca e rodelas de bata doce frita no azeite comum), *Ṣàngó* (*Àmàlà*[62]), *Ọdẹ* e *Otin* (bisteca frita

[57] *Lóde* – *Bara* da rua ou lado de fora, nome do próprio *Òrìṣà*
[58] *Ògún Avagã* – Um *Ògún* que fica ao lado do *Bara lodè*, repartindo até mesmo os quatro pés.
[59] *Ọya Dirã* – *Ọya* que divide a função de *Ojúbọ* com a *Timbowá*
[60] *Ọya T'igbówà* – Esta *Ọya* estará sempre respondendo como *Ojúbọ* do templo, dificilmente será possível ver uma iniciada desta divindade na *Kànbínà*.
[61] *Gbaguda* – Farinha de mandioca crua.

com *Gbaguda*), *Ọba* (canjica amarela cozida e refogada no *Epo-pupa*[63] com cheiro-verde), *Ọ̀sanyìn* (dois *Opete*[64]), Xapanã (feijão preto cozido, amendoim torrado, milho torrado e pipoca), *Ìbejí* (doces), *Ọ̀sun* (canjica amarela cozida), *Yemoja* (canjica branca cozida e refogada com azeite doce e cheiro-verde) e *Òòsààlá* (canjica branca e o *Akasá*[65]).

Ritual do Arísùn[66].

A *Kànbínà* é a única raiz do *Nàgó* Afrosul que dá continuidade aos rituais quando algum iniciado da comunidade chegar a falecer. As demais vertentes do *Nàgó* Afrosul são obrigadas a despachas tudo e aguardar até que passe o luto (de três meses a um ano, depende do *Oyè*[67] do falecido).

---

[62] *Àmàlà* – A comida de *Ṣàngó*, feita carne de peito, folhas de mostarda enfeitada com bananas e uma maçã, deve ser servida numa gamela (costume Afrosul)
[63] *Epo-pupa* – Azeite de dendê
[64] *Opete* – Batata inglesa cozida, amassada e modeladas como pera, devem ser confeccionadas duas uma com casca e outra sem.
[65] *Akasá* – Preparado à base do grão da Canjica crua pilada, retira o caldo para fazer um mingau, que será enrolado em tiras de folha de bananeira
[66] *Arísùn* – Ritual fúnebre, procedimento feito apenas para os iniciados nos rituais do Batuque.
[67] *Oyè* - Cargo ou graduação do individuo perante a comunidade religiosa.



IJEṢÀ

A formação da raiz *Ijeṣà* do *Nàgó* Afrosul

As referencias do *Bàbá* mais velho e ou conhecido pelos Ijesá Afrosul é Paulino de *Òòṣàálá* Efan, iniciado para *Óbokún*, uma divindade encontrada apenas no *Nàgó* Afrosul. Sabe-se que *Óbokún* foi o fundador de *Ijesà*, talvez esta seja a origem do nome da raiz, que por sua vez homenageia o próprio *Óbokún*, sem vínculos com a tradição e cultura *Ijeṣá*.

Paulino de *Òòṣàálá Efan*, entregava o *Oyè* ao filho após ter no mínimo 16 anos de feitura ou mais e não liberava para abrir casa em seguida. A formação da roda e costumes é idêntica ao da *Kànbínà*. [informação – *Ìyálóriṣà* Jade *d'Òṣun Olómi*, iniciada em 1995 recebeu *Oyè* em 2008, por Pai Paulethy *d'Òṣun*, recebeu seu *Oyè* por mãe Izolina de *Ṣàngó*, que recebeu seu *Oyè* pelo Saudoso Joãozinho de *Bara Èṣù Ní bí*, que recebeu seu *Oyè* da *Ìyálórìṣà* Chininha de *Ṣàngó Ìbejí*, que recebeu seu *Oyè* do *Bàbálórìṣà* príncipe Custódio de Xapanã *Sakpatá Erupê*, raiz *Ijeṣà*]

Atualmente *Òṣun* rege a raiz *Ijeṣà* Afrosul, talvez por consequência do aculturamento, que tenha feito com que pensassem que a raiz *Ijeṣà* teria mais vínculos com a Nação *Ijeṣà* (Nigéria), do que a possível homenagem ao rei *Óbokún* o fundador de *Ijeṣà* (Nigéria). Porem o toque *Ijeṣà* marca tradicional da Nação *Ijeṣà*, não é tocado na raiz *Ijeṣà* Afrosul, este ritmo é marcado com as mãos para as seguintes divindades *Òṣun*, *Òsanyìn*, *Ògún*, *Logun-edé*, *Èṣù*, *Oba*, *Oya* e *Òòsàálá*.

Comportamento ritualístico na raiz *Ijeṣà*, se o iniciado souber os rituais básicos da sua vertente, ele poderá participar praticamente de todos os rituais das demais vertentes, pois os rituais são muito semelhantes, da mesma forma que os seus costumes, o mesmo acontece com a cultura e cerimonias, na verdade um iniciado na raiz *Ijeṣà* usa as mesmas cantigas da raiz *Kànbínà*, com exceção das cantigas para o *Légba* e *Kamuka*, afinal não cultuam estas divindades, fora isso as rezas são as mesmas, até mesmo a sequência de *Irunmọlè*.

Mais sobre Òòṣààlá

O primeiro ser criado por *Olọ́run*, "O Grande *Òrìṣà*" ou "O Rei do Pano Branco" para os *Yorùbá*, criador do mundo, dos homens, animais e plantas e é considerado o maior de todos os *Òrìṣà*.

O culto a *Òòṣààlá* no Brasil tem grande importância, geralmente sendo o último *Òrìṣà* que cantam durante os rituais, encerrando o toque e ou festividades. O senhor dos panos brancos é uma das divindades que se destaca entre os povos *Nàgó*, com certeza é uma das divindades que mais reverenciam e promovem sacrifícios. Ou talvez ele seja muito cultuado, pelo motivo de ter sido dado o cargo de criar os homens, modelando seus corpos com o barro do *Ọ̀run*, além de ter sido destinado o poder de criar o *Àiyé* e *Igbo*[68], que junto com o saco da criação, foi entregue sementes, isso fato que a ele pertencem todas as plantas e sementes. Por isso que é comum vermos folhas, ervas, flores e plantas sendo usadas nos rituais, ou até mesmo, galhos de arvores e folhas enfeitando os barracões em dia de festa, criando um ar de mistério e magia no ambiente.

[68] *Igbo* – Matas sagradas, morada dos Deuses *Yorùbá*.

Na cultura Afrosul, poderemos ver *Óbokún* aglutinado entre os *Òòsàálá* cultuados na estrutura religiosa, ele que foi o fundador de *Ijesà*, conhecido como o filho mais novo de *Odùduwà*, é tratado como uma divindade *Funfun* e recebe todos os sacrifícios oferecidos à *Òòsàálá*. Sobre o conceito que envolve *Òòsàálá*, Jhonson diz:

A *Òòsàálá* foi atribuída diretamente de *Olórun*, poderes para criar, os *Yorùbá* acreditam que o corpo do homem foi modelado por esta divindade, usando o barro do *Òrun* para modelar seus corpos. Seus devotos destacam-se pelos fios de contas brancas que levam ao pescoço e pelas vestes brancas que sempre usam. A eles são proibidos vinho de palma e a cor preta, devendo evitar também o sal. Os portadores de alguma deficiência (Albinos, anões, aleijados, corcundas e todas e qualquer deformação) são considerados sagrados para essa divindade, são designados "*Eni Òrìsà*" (pertencentes ao deus), considerando que foram modelados por ele e escolhidos para serem marcado pelo grande *Òrìsà-nlà*. Esta é uma divindade de grande fama entre os Yorùbá, afinal seu culto se estende por muitos municípios e é conhecido por muitos nomes como; *Òrìsà Oluofin* em *Iwòfin*; *Òrìsàkò* em *Okò*; *Òrìsàkirè* em *Ikire*; *Òrìsàgiyan* em *Ejigbô*; *Òrìsàeguin* em *Eguin*; *Òrìsàrowu* em *Owu*; *Òrìsàjaye* em *Ijaye* e *Òbàtálá* em *Oba*. [Jhonson]

Òrìsà cultuados no Ijesà do Nàgó Afrosul

As divindades cultuadas nos templos da raiz *Ijesà*, sãos os mesmo nas quatro vertentes, porem muda Oba na sequência de irunmolè;
Bara, Ògún, Oya, Sàngó, Ode, Otin, Òsanyìn, Oba, Xapanã, Ìbejí, Òsun, Yemoja, Òòsàálá e *Òrunmìlà*.



Templo de *Òòṣààlá* em *Ile-Ife*

As cores das divindades cultuadas no *Ijesà* do Nàgó Afrosul.

As cores das mesmas divindades cultuadas nas quatro vertentes muda muito pouco nesta raiz;
Bara (vermelho), *Ògún* (verde e vermelho), *Oya* (branco e verme), *Sàngó* (vermelho e branco), *Ode* (azul marinho e branco), *Otin* (branco com azul marinho), *Òsanyìn* (verde e amarelo), *Oba* (rosa), *Xapanã* (preto e vermelho ou lilás), *Ìbejí* (colorido), *Òsún* (amarelo ou dourado), *Yemoja* (azul claro), *Òòsààlá* (branco) e *Òrunmìlà* (preto e branco).

Oferendas características do *Ijesà* para os *Òrisà*.

Também muda muito poucos elementos considerando as quatro vertentes;
Bara (milho torrado, pipoca e sete batatinhas assadas), *Ògún* (costela e farofa de *Gbaguda)*, *Oya* (pipoca e rodelas de bata doce frita no azeite comum), *Sàngó* (*amalá*), *Ode* e *Otin* (bisteca frita com *Gbaguda*), *Oba* (pipoca feijão miúdo torrado, *Opete* de batata inglesa com *Epo pupa* e 7 rodelas abacaxi), *Òsanyìn* (dois Opete com sete figos), *Xapanã* (feijão preto cozido, amendoim torrado, milho torrado e pipoca), *Ìbejí* (doces), *Òsun* (canjica amarela cozida), *Yemoja* (canjica branca cozida "escorrida e lavada" e cocada) e *Òòsààlá* (canjica branca e o *Akasá*).

Ritual do *Arísùn*.

A raiz *Ijesà* deverá parar imediatamente, caso haja o falecimento de algum indivíduo da comunidade, despachando tudo para começar o *Arísùn*. Guardando o luto (de três meses a um ano, dependendo do *Oyè* do falecido).

JÉJÉ

A raiz Jéjé do *Nàgó* Afrosul



Príncipe Custódio

A família *Jeje* teve sua origem no fundador príncipe Custódio, ele era de *Xapanã*, divindade que assume o papel principal nesta vertente como *Ṣàngó* reina na *Kànbínà*, *Xapanã* reina entre a raiz *Jéjé* Afrosul. Diferente do Candomblé *Djédjé* o *Vodun Dan*[69] é o rei supremo, porem esta divindade nem é cultuada entre os *Jéjé* Afrosul. Sendo que *Dan* não tem nada haver com a serpente do vulto do *Ògún*.

Mais sobre *Xapanã*

Xapanã é o rei na raiz *Jéjé* do *Nàgó* Afrosul, geralmente na entrada dos templos desta raiz é possível ver uma vassoura de ramos pendurada, símbolo característicos de *Xapanã*. Algumas vezes um *Elẹ́gún* tomado pela divindade chega a pegar uma pequena vassoura acomodada no quarto de santo e dança no meio do salão algumas cantigas da divindade.

A raiz *Jéjé* da cultura Afrosul não cria vínculos com o povo *Djédjé Vodun* e seu rei *Dan*, para entender o homônimo sem confusão é preciso

[69] *Dan* – Vodun da riqueza, representado pela serpente e o arco-íris

perceber que o *Jéjé* do Batuque está vinculado aos costumes e tradição da cultura *Yorùbá*, se notar que ao se instalar no sul o Batuque trouxe costumes e tradições *Yorùbá*, como podemos ver aqui *Xapanã* (*Yorùbá*) no centro religioso, porem seguindo a tradição, língua, panteão e rituais da Nação *Nàgó* Afrosul. Esta raiz teve inicio a partir do Príncipe Custódio de *Xapanã*, que deve ter se instalado aqui no Brasil no inicio do século XIX. Mas sem entender como se deu este homônimo com o povo *Djédjé*, sendo que *Xapanã* rege a raiz *Jéjé* do Batuque, diferente do povo *Djédjé* que em qualquer casa desta nação tem como seu centro *Dan*, afinal no Batuque não cultua nem mesmo *Òsumarè*, logo não seria possível ser uma nação *Djédjé* sem o seu rei *Dan*.

Outra característica da família *Jéjé* Afrosul, é o ritmo do tambor, que por sua vez é uma marca registrada desta raiz, chamam de *Jéjé* os *Orin* das divindades que são provenientes de um ritmo mais festivo, que demarcado pelo *Ilù* e *Age*[70] separam o toque em ritmos e cadências. Diferente do ritmo *Djédjé* (*Vodun*) que chega a serem majestosos e tranquilos, os Batuqueiros raiz *Jéjé* se orgulham do ritmo festivo e agitado que suas cantigas proporcionam apesar destas mesmas cantigas servirem as quatro vertentes, o tambor acelera mais nas casas de raiz *Jéjé* (Batuque). Algumas casas *Jéjé* chegam a tocar com *Agidavi*[71], porem é um costume que não demonstra vínculo com os *Vodun*, por falta de referências e fontes para atesta a originalidade de tal ritual. Nesta vertente o que difere é que costumam dançar em pares e ou um de frente para o outro.
Sobre o conceito que envolve *Xapanã*, Jhonson diz:

---

[70] *Age* – Instrumento musical religioso, feito de uma cabaça empachada de contas de plásticos ou contas de missangão, muito usados entre a Nação *Nàgó* Afrosul, muito comum entre os rituais Nigerianos ou *Yorùbá*.
[71] *Agidavi* – São varetas confeccionadas de galhos de goiabeira ou araçazeiro, utilizado para a percussão dos atabaques no candomblé na nação ou cultura *Ketu-Nàgó*. Nesta Nação é possível notar três atabaques que recebem o nome de *rum, rumpi e le*.

*Xapan*ã ou Deus da varíola – acreditou-se entre os *Yorùbá* que ele seria um dos seres do mundo inferior. Vemos a sua representação feita por uma vassoura feita a partir de ramos da palmeira bambu, despojado de suas folhas. Eles acreditam que esta divindade é responsável pela propagação de epidemias e varíola, jogam em cima da imagem milho torrado ou sementes quentes para chamar a sua vingança contra algum inimigo.

Quando há surto de pragas e ou epidemias das doenças destes Deus, cabe aos seus devotos enterrarem os mortos, que recebem dos familiares das vítimas dois tipos de contas, verde e amarelo, chamado respectivamente *Otutu* e *Opon*, uma quantidade de óleo de palma, cabeça 5 {ie, 10.000) de búzios, manteiga de *karité*, um pombo, um tatu, uma galinha, uma tartaruga, um caracol, um porco da terra, uma cabra, algumas vezes até mesmo alguns bens do cadáver que é enterrado no mato ou ao lado de um rio. [Jhonson]



Sobre o ritual da balança

O ritual é idêntico nas quatro vertentes, porem existe um pequeno detalhe, que às divindades de frente (*Bara, Ògún e Oya*) possui permissão de chegar antes da Balança.

As cores das divindades cultuadas no *Jéjé* do *Nàgó* Afrosul.

Bara (vermelho) *Bara Lóde* (preto e vermelho), *Ògún* (verde e vermelho), *Oya* (branco e verme), *Sàngó* (vermelho e branco), *Ode* (azul marinho e branco), *Otin* (marrom e branco), *Oba* (laranja ou marrom), *Òsanyìn* (verde e amarelo ou verde e branco), *Xapanã* (preto e vermelho ou preto e rosa), *Ìbejí* (colorido), *Òsun* (amarelo ou dourado), *Yemoja* (azul claro), *Òòsààlá* (branco) e *Òrunmìlà* (preto e branco).

Oferendas características do *Jéjé* para os *Òrìsà*.
Bara (milho torrado, pipoca e sete batatinhas assadas), *Ògún* (costela e farofa de *Gbaguda*), *Oya* (pipoca e rodelas de bata doce frita no azeite comum), *Sàngó* (*amalá*), *Ode e Otin* (bisteca frita com Gbaguda), *Oba* (canjica amarela cozida e refogada no *Epo-pupa* com cheiro-verde), *Òsanyìn* (dois *Opete*), *Xapanã* (feijão preto cozido, amendoim torrado, milho torrado e pipoca), *Ìbejí* (doces), *Òsun* (canjica amarela cozida), *Yemoja* (canjica branca cozida e refogada com azeite doce e cheiro-verde) e *Òòsààlá* (canjica branca e o *Akasá*). [*Ogbonà* (Leonardo *t'Aganjú*), iniciado pelo *Bàbálórisá* Lula *t'Ògún Onire* em 12/10/2004, neto da *Ìyálórìsà* Nair *t'Sàngó Agodo,* iniciado pela *Ìyálórìsà* Gloria *t'Cassajó* filha de santo da *Ìyálórìsà* Luisa *t'Ode*, raiz *Jéjé*]

ÒYÓ

A formação da raiz *Òyó* do *Nàgó* Afrosul


Emília de Oya Lájà

A família *Òyó* divide a sua origem com duas irmãs, *Ìyá* Emília de *Oya Lájà* e *Ìyá* Cesária de *Sàngó* - *Oba Leri*. Note que esta nação também divide o trono com duas divindades *Oya* e *Sango*. [informação – *Bàbálórisá* Gilson de *Oba*, Porto Alegre, iniciado em 2000, no *Ilé àse Òsun Ijemu*, pertence à raiz da fundadora *Ìyá* Emília de *Oya Lájà*, raiz *Òyó*]

Mais sobre *Oya*

Na Mitologia *Yorùbá*, o nome *Oya* provém do rio de mesmo nome na Nigéria, país que faz parte da Iorubalândia, atualmente chamado de rio Níger. Senhora dos ventos, raios e tempestades, seu metal é o cobre. O seu culto está associado à morte e aos ancestrais, por saber lidar com os *Eégún*, é ela que os encaminha, manifesta-se nos rituais de *Arísùn*.

Oya é muito conhecida em todas as culturas afro-brasileiras, porem o seu culto no Batuque difere das demais nações cultuadas no Brasil. Existindo uma divisão entre as *Oya* cultuadas dentro das quatro vertentes (*Kànbínà, Jéjé, Ijesà* e *Òyó*), dividindo entre algumas cultuadas dentro do *Yara-bo*[72] e duas *Oya* (*Dirà* e *T'igbówà*) que ficam do lado de fora da casa, ambas destinadas à segurança do templo, ligadas aos rituais do *Arísùn*,
um dos motivos de muito difícil ver filhos iniciados para estas duas divindades. Sobre o conceito que envolve *Oya*, Jhonson diz:



Cesária de Sàngó

Heróis e heroínas divinizados sem referenciar a morte, simplesmente desapareceram. Assim, a diz:

-"*Oya wole ni ile Ira Sàngó wgle ni Kosó* ". (*Oya* desapareceu na cidade de *Ira*, *Sàngó* desapareceu em *Kosó*).

O grande amor de *Sàngó* foi *Oya*, ela sempre o acompanhar em suas viagens, para *Tapa* (*Nupe*) sua terra natal. Com a morte do seu marido, *Oya* estava em Ira, se sentiu isolada numa terra de estranhos e distante da sua terra ela

[72] *Yara-bo* – Quarto sagrado ou quarto para sacrifícios para as divindades.

resolveu seguir seu marido cometendo suicídio, se transformando numa deusa, destinada ao Rio Niger, ao qual é chamando de *Odò Oya* (Rio de *Oya*). Uma das características desta divindade são os raios e tempestades, isso porque aprendeu a manusear o fogo com o seu marido *Sàngó*. [jhonson]

Òrìṣà cultuados no Òyó do Nàgó Afrosul

Estas são as divindades cultuadas nos templos da raiz *Kànbínà*, em sequencia de *irunmọlè*;
Bara, Ògún, Ọde, Ọ̀sanyìn, Xapanã, Ṣàngó, Ìbejí, Otin, Ọba, Ọya, Ọ̀ṣun, Yemoja, Òòsàálá e *Ọ̀runmìlà*.

Acrescentando nesta ordem algumas divindades cultuadas do lado de fora do templo, como *Ojúbọ* do templo, que são;
Bara Òde, Ògún Avagã e Ọya T'igbówà.

Note - Que a raiz *Ọ̀yọ́*, frisa com clareza que não cultua o *Bara Lóde*, no lugar dele, eles cultuam o *Bara Òde*. [informação – *Bàbálórìṣà* Gilson de Ọba, Porto Alegre, iniciado em 2000, no *Ilé àṣe Ọ̀ṣun Ijemu*, pertence à raiz da fundadora *Ìyá* Emília de *Ọya Lájà*, raiz *Ọ̀yọ́*]

Porem a tradução para *Òde* é justamente "o lado de fora" e ou "corredor lateral", observando atentamente o nome do *Bara Lóde*, que por sua vez é o *Bara* da rua que pode ser *Olọ́de* (senhor da rua) ou apenas *Lóde* (*Bara* da rua), é possível observar que estamos falando do mesmo *Bara* apesar de abreviarem o nome. Podendo ou não haver alguma diferença na hora de fazer esta divindade, porem pode estar falando da mesma divindade.



E̲lé̲gún* de *O̲ya

As cores das divindades cultuadas no *Òyó* do *Nàgó* Afrosul.

Bara (vermelho), *Ògún* (azul marinho ou verde e vermelho), *Ode* (azul marinho e branco), *Òsanyìn* (verde e amarelo ou verde e branco), *Xapanã* (preto e vermelho), *Sàngó* (vermelho e branco*), Ìbejí* (colorido), *Otin* (lilás e azul claro), *Oba* (rosa), *Oya* (marrom), *Òsun* (amarelo ou dourado), *Yemoja* (azul claro), *Òòsààlá* (branco) e *Òrunmìlà* (preto e branco).

Oferendas características do *Òyó* para os *Òrìsà*.

Bara (milho torrado, pipoca e sete batatinhas assadas), *Ògún* (costela e farofa de *Gbaguda*), *Oya* (pipoca e rodelas de bata doce frita no azeite comum), *Sàngó* (*amalá*), *Ode* e *Otin* (bisteca frita com *Gbaguda*), *Oba* (canjica amarela cozida e refogada no *Epo-pupa* com cheiro-verde), *Òsanyìn* (linguiça frita no azeite comum com *Gbaguda*), *Xapanã* (feijão preto cozido, amendoim torrado, milho torrado e pipoca), *Ìbejí* (doces), *Òsun* (canjica amarela cozida), *Yemoja* (canjica branca cozida refogada no mel) e *Òòsààlá* (canjica branca e o *Akasá*).

Sequencia das iniciações

Oríbíbo – Idêntico ao ritual das três raízes .

Ìborí – Quase igual ao ritual das três raízes, apenas no *Ìborí* é feito *Curas*[73] e marcação com Pemba[74] no corpo do iniciado, chamadas de marcar tribais. [informação –

---

[73] Cura – Incisão na pele feita com objeto cortante, geralmente navalha, este procedimento deve ser feito com a navalha do próprio iniciado, para evitar contágio de doenças transmissíveis pelo sangue.
[74] Pemba – Uma espécie de giz muito fino, feita com calcário e massa, usada em rituais tanto da Umbanda.

Bàbálórìsà Gilson de *Oba*, Porto Alegre, iniciado em 2000, no *Ilé àse Òsun Ijemu*, pertence à raiz da fundadora *Ìyá* Emília de *Oya Lájà*, raiz *Òyó*]

Um procedimento semelhante é feito na raspagem de um iniciado no candomblé, no entanto são usados três pós-naturais para confeccionar a pintura no candomblé.

Feitura – Idêntico ao ritual das três raízes.

Oyè ou chamado de Apronte - Idêntico ao ritual das três raízes.

Ritual do *Arísùn*.

Praticamente idêntico ao ritual da raiz *Ijesà*, no entanto o *Ìgbalè* é chamado de *Ilésanyìn* e o mesmo fica no mato fora da casa, conceito de manter os antepassados distantes da casa, - os deixamos mais confortáveis, caso seja necessário mexer com *Eégún*, a raiz de *Òyó* se dirige no mato e faz o que precisa ser feito ali mesmo. [informação – *Bàbálórìsà* Gilson de *Oba*, Porto Alegre, iniciado em 2000, no *Ilé àse Òsun Ijemu*, pertence à raiz da fundadora *Ìyá* Emília de *Oya Lájà*, raiz *Òyó*]



Elementos comuns: A Nação Batuque

O Templo e a sua estrutura: elementos comuns a todas as nações.

Considera-se na cultura Afrosul que um indivíduo terá condições de administrar o templo quando ele tiver os *Ìgba-Òrìṣà*[75], Búzios[76], Facas[77], Conhecimento e Reconhecimento da comunidade religiosa a qual foi iniciado, devendo seguir uma tradição e costumes pertencentes a uma vertente religiosa ou segmento religioso.

Tudo começa com a assimilação dos fundamentos de uma Nação, considerando a tradição *Yorùbá* como base, ou seja, o *Nàgó*[78] como referencia o nome ao qual os Yorùbá são conhecidos no Brasil, assim como [...] *Oranian* tornou-se rei de *Oyó* e soberano da nação iorubá é, de toda a terra. (Orixás - Verger pág 63) [...], demonstrando a amplitude na formação de uma Nação e suas características, neste caso a cultura *Nàgó* Afrosul, mais conhecida como Batuque e suas 4 raízes (*Kànbínà, Jéjé, Ijeṣà e Ọ̀yọ́*), evidenciando acima a falta de elementos entre elas, para que possa levar a formação de possíveis Nações, apesar da similaridade entre os nomes e as Nações Africanas.

---

[75] *Ìgba-Òrìṣà* – *Ìgba* (vasilha ou cabaça) = vasilha ou recipiente que agrega todo o utensilio ritualístico e sagrado da divindade.
[76] Búzio – Caramujos de origem asiática, usados para a adivinhação nos rituais Afro-brasileiros, também muito comum usa-los para se comunicar com as divindades.
[77] Facas – O iniciado recebe a faca para poder cortar para as divindades.
[78] *Nàgó* – É o termo ao quais os Yorùbá são mencionados nas culturas Afro-brasileiras.



Entre todas as divindades cultuadas no templo, uma delas é considerada o centro de todo o alicerce, desta derivam todos os festejos e principais datas, todas as demais divindades estão submissas a esta e devem seguir os desejos e vontades da mesma. O que é possível notar nesta cultura e nas demais vertentes das religiões Afro-brasileiras, que todas seguem a estrutura de pequenas aldeias, as quais possuem um deus central e mais algumas divindades que são cultuadas em segundo plano, porem habitam em harmonia dentro do templo.

Esta estruturação religiosa ilustra um universo dentro de cada templo, representando um mundo espiritual, regido por uma única divindade, observando que, apesar de *Olórun* ser o criador e a divindade mais importante da cultura, mesmo assim, o trono é ocupado pela divindade a qual o dirigente foi iniciado, ocupando uma posição tão grande quanto a do próprio criador, seguida pelas demais divindades cultuadas por aquela cultura.

O mesmo pode ser observado na pessoa do sacerdote que possui poderes para decidir o que e como deve ser feito para as divindades da casa, além de ser responsável pelos cortes, iniciações e consagrações, apenas os toques ficam a cargos do *Alagbè* responsável pelo ritual da sala.

Ìgba e sacrifício

O sacrifício de animais no *Nàgó* Afrosul, a imolação de animais no culto é indispensável, simplesmente porque existe toda uma ritualística e cerimonial para preparar a carne que deve ser consumida pelos adeptos, isso se dá pelo fato desta cultura não comprar carne no açougue e ou mercado para o consumo, desta forma, existe todo um preceito e ritual para que o abate seja feito, consequentemente o que seria dispensado como o sangue e as penas, muitas vezes são aproveitados, não desperdiçando nada, ou quase nada é desperdiçado.

Um detalhe importante é que na cultura *Nàgó* Afrosul, costumam separar as aves para os *Òrìsà* conforme as cores das penas, que devem cobrir os *Ìgba*, um procedimento que ajuda a identificar as divindades nos *Ìgba* usados, claro que não seria o único fundamento, algumas penas das asas são colocadas no *Ìgba* simbolizando que as mesmas levem as oferendas para o Deuses *Yorùbá* cultuados nesta cultura.

Òrìsà cultuados na Nação Batuque Afrosul

Estas divindades são feitas e tratadas igual nas quatro vertentes;
Bara, Ògún, Oya, Sàngó, Ode, Otin, Oba, Òsanyìn, Xapanã, Ìbejí, Òsun, Yemoja, Òòsàálá e Òrunmìlà.

Seria interessante dizer que *Nanã* foi aglutinada entre as *Yemojá*, da mesma forma que os *Aláàfin* também foram, porem no caso de *Nanã* sendo um *Vodun* (*Djedje*), esta já veio da África cultuada entre os *Yorùbá,* podendo ser notado quando *Òòsàálá* (divindade *Yorùbá*) pega o barro do *òrun* dado por Nanã (*Vodoun*). [Verge].



Ìgba-Òrìsà

Os *Ìgba-Òrìsà* geralmente são pequenos e suas ferramentas sequem a mesma proporção, mas o que destaca no Igba que a maioria das divindades são feitas no *Òkúta*[79], com exceção de *Ògún*, *Ode, Otin, Ògún Avagã*, que são feitos no vulto, possível influência *Djedje*, porem tratados nos fundamentos *Yorùbá* (rezas e ritualística). No caso do *Légba* e da *Zina*, estas divindades são cultuadas apenas na *Kànbínà*.

Divindades no Batuque e as suas vertentes

Olórun

O Batuque Afrosul começa a assimilar *Olórun* na sua religiosidade, como o centro de toda a criação, senhor do *Òrun*[80] e criador de todas as divindades *Yorùbá*, apesar de não possui um papel ativo na religião, ele é considerado o senhor de tudo, assim

[79] *Òkúta* – Pedra que se torna sagrada através dos rituais, representando a própria divindade, sua origem *Yorùbá*
[80] *Òrun* – céu divino onde habitam os *Òrìsà*.

diz seu nome *Oló* (senhor) *Òrun* (céu). O conceito de um Deus Único e Todo-poderoso que está acima de qualquer sacrifício religioso e ou culto, não teria como aplicar qualquer tipo de oferenda a ele, segundo afirma diáspora afro-brasileira. Provavelmente, seja, por não poder haver manifestação direta desta divindade, que *Olórun* acabou não assumindo uma posição ativa no culto, sem perder a sua importância, assumindo uma posição central e admirável como o criador de tudo e todos, porem distribuindo poder com as demais divindades. Sobre este conceito de *Olórun*, Jonhson escreve:

> Os *Yorùbá* originalmente eram todos pagãos, porem existia o conceito de um Deus Todo-Poderoso, eles deram o nome de *Olórun* a este Deus e o reconhecem, como o criador do céu e da terra, no entanto em sua magnitude, ele possui afazeres maiores para se preocupar diretamente com os homens e seus assuntos, admitindo a existência de vários deuses aos quais interagem com os seres humanos. Por volta do século XVIII, o Islamismo foi introduzido como religião que atualmente muitos aderiram. [Jhonson]

O poder de *Olórun* é associado numa personalidade singular, a qual delega poderes e mantém contato com as divindades criadas por ele. No segmento Yorùbá da estrutura religiosa Afrosul, *Olórun* sempre será referenciado nas cantigas, saudações e ou orações, porem nunca em *Ìgba* (recipiente sagrado destinado ao culto às divindades), sendo assim, em suma a maioria das culturas aqui instaladas poderão ser consideradas politeísta, mesmo quando existe a tentativa de incorporar o conceito cristão de um único deus, mesmo assim, seria impossível caracterizar uma religião monoteísta, afinal se assim fosse às divindades não teriam autonomia e muito menos poderiam reinar absoluto num templo.

Referente aos seres humanos, eles possuem um momento ficando à frente de *Olórun*, quando irão fazer nossos votos antes de reencarnar, segundo a diáspora Afro-brasileira do segmento *Yorùbá*, que explica que os seres humanos vão buscar uma *Orí*[81] na casa de *Àjàlá*[82] e depois se veem diante de *Olórun* a fim de fazer seus votos, tendo como testemunha *Òrunmìlà*[83], sendo este o único ser divino que sabe o destino de todos os seres humanos.

Fora este momento não tem mais contato direto com *Olórun*, diferente acontece com as divindades, que estão presentes no culto e constantemente manifestam-se nos rituais e cerimônias, desta forma se relacionando e interagindo com os seres humanos: Sobre a existência das divindades, Jonhson escreve:

> A existência de um Deus central assessorado por divindades criadas por ele, gerando um panteão divino, algumas delas apenas habitam o *Òrun* e não são cultuados no *Àiyé*, outras são cultuadas e chamadas de *Òrìsà* possuindo poderes e forças que são manipuladas e evocadas muitas vezes pelos homens, além destas divindades os Yorùbá, acreditam na existência pós-morte, portanto é um povo que possui um peculiar culto dos mortos, e invocação de espíritos, como observado no festival *Egúngún*[84], um festival no quais indivíduos mascarados e portando roupas especiais representam parentes mortos. [Jhonson]

---

[81] *Orí* – Considerado pelos Yorùbá uma cabeça abstrata, seria um destino que é modelado por Àjàlá no òrun.
[82] *Àjàlá* – Um Ara-òrun (habitante do òrun) encarregado de modelar as Orí.
[83] *Òrunmìlà* – Um *Ara-òrun* (habitante do òrun) que conhece todos os caminhos dos *Odù*, ou seja, os signos dos pensamentos de *Olórun*, além de ser a testemunha de todos os seres humanos na hora de seus juramento perante *Olórun*, sendo ele o único, a saber, o destino de todos os seres humanos.
[84] *Eègúngún* – Uma divindade Yorùbá, sua origem tem no culto aos ancestrais, considerando que é o próprio ancestral manifestando.



Erinle ou _Ode_

Ode é cultuado nas quatro vertentes do *Nàgó* Afrosul, apesar de ser um exímio caçador, as quatro vertentes, deve ser tratado apenas com Epo-pupa, considerado irmão de Ògún, possui as mesmas qualidade como guerreiro, porem delibera seu poder para a caça, por isso, *Ode* pode ser considerado tão bravo e forte quanto Ògún. Outro ponto muito comum entregarem oferendas nas forquilhas das arvores para ele. [informação – *Bàbálórisà* Gui de *Xapanã* (Porto Seguro), 45 anos de iniciado, nas mãos de Julia de *Xapanã* (Porto Alegre), filha de Neuza de *Yemonjá*, raiz *Kànbínà*]

Apesar que as quatro vertentes consideram *Ode* um menino, apesar de não haver logica nesta concepção. É costume tratar esta divindade com muito *Epo-pupa* ou *Oyin*[85], diferente da cultura do Candomblé de *Ketu* que considera o *Oyin* o maior *Ewó*[86] de *Ode*. Uma divindade que está sempre do lado de *Ode* é *Otin* filha de *Otã*, rei de *Òké* para alguns é considerada um encantado e por outros uma divindade esposa ou mulher de *Ode*. Sobre o conceito que envolve *Erinle*, Jhonson diz:

> *Erinle*. O caçador natural de *Ajagbusi*, solitário e solteiro, vivia numa cabana situada em cima de uma grande árvore chamada gbinghin ao lado de um rio. Dali ele podia observar os macacos e caça-los para tirar seu sustento. Diz que ele se acidentou na correnteza do rio e se afogou. Em sua homenagem deram seu nome a um rio que fui pela cidade de Ilobu e desemboca no rio Òsun. Um vulto de um pássaro em ferro é um dos seus símbolos. Seus adoradores carregam uma corrente de ferro ou de bronze ao redor do pescoço ou no pulso.

---

[85] *Oyin* – Mel de abelhas.
[86] *Ewó* – Intervenção e ou proibição.



Estrutura religiosa dos templos

Cada templo possui uma divindade central, auxiliada por mais algumas divindades, esta divindade dará plenos poderes para o dirigente do templo ao qual foi iniciado, podendo ele responder pela casa e pelos rituais, orientado sempre pela divindade, cada templo é um *Ọ̀run-Àiyé* individual com seu universo girando em torno da divindade principal daquele templo.

As quatro vertentes religiosas foram fundadas seguindo os fundamentos dos fundadores, sem considerar os costumes e ou tradições das nações as quais adotaram seus nomes, claramente visto na formação das mesmas que faltam elementos para caracterizar uma Nação, evidenciando assim uma homenagem aos fundador e diferente do caso de buscar elementos nas origens aos quais os nomes foram batizados.

Caso houvesse a clara influencia de uma das Nações citadas (*Jéjé, Ijeṣà, Òyó* e ou a antiga consideração de poder a *Kànbínà* ser *Bantú*), todas as demais vertentes seguiriam o mesmo caminho, afinal todas as quatro usam os mesmos elementos para seus rituais, e estrutura, não sendo possível distinguir elementos que possam caracterizar uma nova nação dentro do *Nàgó* Afrosul, desta forma, para que houvesse o crescimento de uma nova Nação dentro desta cultura, seria preciso uma independência e a criação de novos costumes, divindades, língua, conceitos e ritualísticas.

Os cargos da nação *Nàgó* Afrosul centraliza toda a força na pessoa do sacerdote e da divindade regente da casa. No havendo cargos auxiliares, apenas um padrinho ou madrinha para cada iniciado que será responsável pelo mesmo caso o sacerdote esteja ausente.

Ritual da Balança

Este ritual ocorre entre as rezas de *Ṣàngó*, somente aqueles que passaram por rituais de iniciação subsequentes de sacrifícios de animais de quatro patas podem participar, formando uma roda de 6, 12, 21, 24 chegando até a 32 participantes, durante a Balança, somente o *Alagbè* rege do começo ao fim, sendo que ao fechar a roda, ou seja, todos os participantes dão as mãos e permanecessem assim até o final, sob pena de caso soltem algum mal poderá submeter a casa e ou integrantes da Balança, já que antes da Balança não há manifestação de nem uma divindade, para a segurança dos membros da Balança, desta forma, fica a cargo do *Alagbè* reger o ritual e trazer as divindades chamando pelo toque e pela cantiga, e as divindades se manifestam durante a cerimonia. O ritual segue idêntico para todas as quatro vertentes da cultura Afrosul, um ritual regido por *Ṣàngó* que julga as feituras destas vertentes.

Durante o ritual da Balança, em si, fica a cargo do *Alagbè* trazer ao mundo os *Òrìṣà*, com exceção apenas de *Òòṣàálá* e *Yemoja* (estas duas divindades estão ligadas à misericórdia, por isso, será muito difícil ver qualquer uma delas manifestar na balança, que representa um toque de guerra), que não respondem na balança, deixando para responder apenas em casos de extrema urgência, assim que os demais cheguem durante este ritual e logo após, as divindades vão para frente de o Tambor dançar o *Alújà* e depois o *Alambá*[87].

Segundo a diáspora *Kànbínà* Afrosul, a Balança é formada por um circulo de pessoas, assim que ficam de mãos dadas, não devem soltar até que finalize o ritual, caso solte algum maleficio cairá sobre a casa e ou aqueles que estão presentes na roda. No entanto os sacerdotes das quatro vertentes não explicam a origem deste mal. O que nos faz pensar que o mais próximo seria "O mito da tradição oral do *Bàbálórìsà* Luiz Carlos Dutra da *Ọ̀ṣún*", que conta quando *Ṣàngó* reuniu as divindades para expulsar o invasor (*Lẹ́gba*), conforme narrado na, que apesar de quase ter caído no esquecimento, a qual muitos poucos recordam, porem, seria sem fundamento as três vertentes que não cultuam o *Lẹ́gba* seguirem esta tradição. O que nos faz pensar quais seriam as verdadeiras funções da Balança?

Sabendo que a raiz *Jéjé* aceita que as divindades de frente possam chegar antes da balança, então não seria para trazer as divindades ao mundo. Diferente do *Ijeṣà, Ọ̀yọ́* e *Kànbínà,* que não aceitam que as divindades cheguem antes da Balança. Considerando que exista um julgamento, então qual seria a fonte deste julgamento, estaria todas as vertentes ligadas a um a única divindade com sub regentes em algumas raízes?

---

[87] Alambá – Toque de guerra da Ọya da cultura Afrosul, a única divindade feminina que possui um toque de guerra.



O responsável por carregar para o *Òrun* os sacrifícios é o *Òrìsà Bara, esta* divindade possui livre acesso entre o *Òrun e o Àiyé*, desta forma caberia unicamente ao Bara a função de levar nossas obrigações para o *Òrun*. Desta forma qual a necessidade de trazer divindades para o *Àiyé*, diante um ritual tão serio, pelos *Orin* de *Sàngó*?

O Àsero

Os antigos membros do Nàgó Afrosul consideravam que o Àsero era o próprio Òrìsà, se portando como criança, porem meio contraditório, afinal qual a necessidade, se é possível observar que uma divindade possui poder de retirar a dor, memória e cansaço do iniciado, porque seria preciso se transformar num Àsero? Quando ele possui mais poder do que o Àsero, ou melhor, ele ainda passaria a fazer gracinhas e se com trejeitos de crianças, falando errado e fazendo algumas gracinhas, meio contraditório para uma divindade, diante de tanto poder e respeito.

Outros membros da cultura do Nàgó Afrosul, diziam que seria metade o Òrìsà, metade o cavalo de santo, mas se fosse verdade quando ele estaria em Àsero, ele teria consciência da existência do Òrìsà e saberia que se ocupa, já que é metade iniciado, metade Òrìsà.

Desta forma, se um Òrìsà não possui permissão para falar perante a comunidade, até que ele receba a "Fala", se ele fosse o próprio Òrìsà, ele estaria quebrando uma ordem, afinal ele é proibido de abrir a boca, podendo apenas dar o seu Igbe'hun[88], nada mais além. Sendo assim ele estaria contrariando uma ordem sob a pena de grandes consequências.

[88] Igbe'hun – Igbe (grito) ohun (fala)



Foi então que resolvemos procurar saber dos próprios Àsero, quem realmente seriam eles, as respostas foram muito interessantes, a maioria dos Àsero quando perguntado quem eram eles diziam ser o próprio Òrìsà, porém ao sabatina-los fomos descobrindo alguns fatores importantes como:

O Àsero de um Òrìsà de XXX[89], com mais de 35 anos de feitura, um de seus filhos perguntou, quem ele realmente era, orientamos para que assim que respondesse, fosse questionado as duvidas postadas acima, a resposta foi direta e muito clara.

Àsero de XXX - Diga ao boneco[90], que eu sou eu e o XXX é XXX. – respondeu.

Ao comentar com seu filho, sobre os *Àsero*, ele comentou que o mesmo sempre reclamava para o XXX, para não deixar as entidades darem passagem, isso quando estavam pedindo uma sessão de Umbanda no templo. Observe que o *Àsero* pedia para XXX, para que uma entidade não desse passagem, desta forma se o *Àsero* é o *Òrìsà*, porque ele precisaria pedir para o *Òrìsà* para não deixar uma entidade da Umbanda passar?

Àsero de YYY – Eu sou eu e o *Òrìsà* é o *Òrìsà*, e eu sou ele – respondeu.

Estes dois depoimentos foram os relatos dos próprios *Àsero* da religião.

E finalmente observando que assim que a divindades vai embora, deixa o *Àsero*, e quando o *Àsero* deseja ir embora o *Òrìsà* volta e dá o seu *Igbe'hun*. Isso fez com que

---

[89] *Àsero* de um *Òrìsà* de XXX – Iremos preservar alguns dados pela necessidade de manter a identidade do iniciado em segredo, seguindo as normas do tabu de não falar sobre a ocupação do iniciado.
[90] Boneco – Não foi revelada a origem da pesquisa, mesmo assim, ele sabia da minha existência.

observássemos uma duplicidade ou não seria preciso esta passagem do *Àsero* para o *Òrìsà*, criando uma autonomia entre eles. Isso ocorre em três vertentes do *Nàgó* Afrosul, *Kànbínà*, *Jéjé* e *Ijesà*, apenas a *Òyó* que não existe esta passagem e a manifestação do Àsero, ficando a cargo para as divindades fazerem as tarefas que os Àsero geralmente fazem quando se manifestam. [informação – *Bàbálórìsá* Gilson de *Oba*, Porto Alegre, iniciado em 2000, no *Ilé àse Òsun Ijemu*, pertence à raiz da fundadora *Ìyá* Emília de *Oya Lájà,* raiz *Òyó*]

Àsero considerado por muito tempo uma passagem do *Òrìsà* e a mente do médium, quebrado pelos próprios *Àsero*, que depois de muitos anos dizendo que eram o próprio *Òrìsà*, mas como representante e não como personalidade, abrindo um novo caminho a ser estudado neste segmento.

Roda de santo ou *Siré*[91]

A Roda de *Òrìsà* é um costume quando os iniciados se reúnem para comemorar durante os rituais em todas as vertentes Afro-brasileiras, a mesma segue o sentido anti-horário, isso porque o tempo das divindades não é o mesmo que nós mortais, ou seja, a realidade metafísica deles difere da nossa, já a roda inverte nos rituais fúnebres, neste caso, está lidando ao tempo dos seres humanos. Em todas as rodas de *Òrìsà* da cultura Afrosul, são parecidas, apenas a roda *Jéjé* difere em alguns momentos, algumas casas ficam depostas um de frente ao outro dançando e ou dançam em pares.

[91] *Siré* – Nome dado à roda de *Òrìsà*, querendo dizer diversão, brincadeira, divertimento.

O *Àse*[92] da fala

É uma passagem muito especial para uma divindade, depois de algum tempo após a feitura, será preparado um *Àse* (geralmente comidas, a maioria seria impossível de um ser humano comer) com vários elementos para que a divindade passe e prove que adquiriu o direito de poder falar, claro que esta fala não abre precedentes para sair conversando, apenas para que possam tirar um *Orin*[93] e ou solicitar algo, conforme a necessidade.

***Orin* para as divindades.**

Na sequencia de *Irunmolè*, as mesmas cantigas são puxadas pelos *Alagbè*, nas quatro vertentes. Apenas no caso da *Kànbínà*, a ordem começa pelo *Légba*.

Oferendas de animais

No momento do sacrifico é importante que o sacerdote participe ativamente, esteja de posse da faca e ordenando o sacrifício, desta forma é dispensável o cargo existente de *Àsògún* das Nações *Ketu, Angola, Djédjé e Fon*.

Os miúdos das aves, são chamadas de inhalas, elas são retiradas da carcaça, fritas e arriadas na frente dos *Òrìsà*.

Provas e testes

---

92 *Àse* – Força ou Benção, comumente usada na cultura afro-brasileira para expressar um dom recebido.
93 *Orin* – Cantigas entoadas durantes os rituais



Por muitos anos houve provas nos salões, àqueles iniciados que entravam no transe, quando ocupado pela divindade, passavam por testes aos qual um iniciado acordado não passaria. Já nas provas era comum ver as próprias divindades se oferecendo para o teste.

O tabú de não comentar sobre o transe da divindade, chamado de Ocupação[94]

Provavelmente este tabu, foi o que manteve esta cultura protegida da modernidade, fazendo com que preservasse as divindades envoltas do mistério e da magia da cultura, evitando assim fotos de mau gosto revelando segredos e costumes desta cultura.

Durante o transe a divindade deve retirar da memoria tudo o que aconteceu, chamado da ocupação, desta forma é evita-se comentar que aquele iniciado passou por um transe, desta forma acredita-se que a divindade poderá levar o cansaço, criando um lapso de tempo apagando da mente tudo o que aconteceu. Desta forma cria certa dificuldade de estudar a fundo a ocupação no *Nàgó* Afrosul, diferente do Candomblé que todos sabem que as divindades se manifestam alguns até participam conscientemente de tudo.

Iniciações

Sequência das iniciações são idênticas nas quatro vertentes, mudando pouquíssimos

[94] Ocupação – Diferente do tradicional Candomblé a ocupação chega a tomar a consciência do iniciado, a maioria dos que passam por este transe não sabem da existência do transe com a divindade. Um dos fatores que dificulta o estudo desta cultura, afinal se o indivíduo não sabe que se ocupa como é possível questionar sobre a ocupação?

elementos no procedimento de cada uma delas, desta forma não existe uma formação de nova tradição para destaque.

Oyè ou cargos na cultura Afrosul



O iniciado recebe seu *Oyè* com sete ou mais anos, vai depende muito da aplicação daquele individuo e da sua familiarização com os rituais e iniciações. Independente do *Oyè* deste indivíduo, ele poderá ser o *Bàbá-Kèkèrè*[95] ou *Ìyá-Kèkèrè*[96] de quantos afilhados for convidado a apadrinhar, reza a tradição da cultura Afrosul que o *Àse* está na mão de quem corta, passando assim diretamente o *Àse* para o iniciado, o mesmo ocorre com o *Bàbá-Kèkèrè* ou *Ìyá-Kèkèrè* do iniciado, que ao segurar as aves será responsável pelo Àse que está sendo passado, já o iniciado tem o direito de escolhe um *Bàbá-Kèkèrè* ou *Ìyá-Kèkèrè* para apadrinhar e ser o responsável de criar e ajudar toda vez que o sacerdote não estiver presente, por isso o cargo de *Bàbá-Kèkèrè* ou *Ìyá-Kèkèrè* é dado à pessoas de muita confiança.

Os demais cargos conhecido na restante da cultura Afro-

[95] *Bàbá-Kèkèrè* – A tradução correta seria tio, ou o segundo pai, porem pode ser usado como padrinho ou muito conhecido como pai pequeno.
[96] *Ìyá-Kèkèrè* – A tradução correta seria tia, ou a segunda mãe, porem pode ser usado como madrinha ou muito conhecido como mãe pequena.

brasileira não são reconhecidos, justamente por não ter fundamento ou necessidade nos rituais do Nàgó Afrosul.

E o cargo de *Bàbálórìsà*[97] ou *Ìyálórìsà*[98], são os principais em todos os segmentos, diferente dos cargos de *Bàbáláwo*[99] ou *Oluwo*[100] não existem na cultura *Nàgó* Afrosul, pois pertence à cultura de *Ifá* e ou Candomblé, por isso, não havendo vínculos com o sistema de *Ifá* não existe estes cargos.

Note que na cultura do Nàgó Afrosul, não existe a necessidade do transe, como acontece no Candomblé, onde o iniciado para se tornar um *Bàbálòrìsà* devera entrar no transe do seu *Òrìsà*. Diferente do Candomblé tradicional o Nàgó Afrosul, não exige que o iniciado entre em transe.

Egbome ou Prontos

São todos aqueles mais velhos que foram iniciados de quatro pés e possuem alguma função dentro da casa, mesmo que não tenha iniciado algum individuo ainda para ser considerado um sacerdote.

Rituais de Sala

Mesa de *Ìbejí*

---

[97] *Bàbálórìsà* – Pai de *Òrìsà*, este pode entrar em transe ou não depende da vontade da divindade ao qual foi iniciado desejar manifestar em transe ou não.
[98] *Ìyálórìsà* – Mãe de *Òrìsà*, idem ao *Bàbálórìsà*.
[99] *Bàbáláwo* – Pai adivinho, não rodante, ou seja, não entra em transe, iniciado na cultura de *Ifá*.
[100] *Oluwo* – Adivinho, não rodante, ou seja, não entra em transe, iniciado na cultura de *Ifá*.



As quatro vertentes cultuam *Ìbejí*, como filhos gêmeos de *Òsun* e *Sàngó*, estas divindades estão ligadas a prosperidade, fartura e riqueza, desta forma, são feitas as mesas de *Ìbejí* após os cortes de quatro pés na casa, considerando indispensáveis todas as vezes que cortar um quatro pés para *Òsun* ou *Sàngó*.

Roda de *Ìbejí*

As rodas de *Ìbejí* possuem a mesma função, no entanto são rituais mais simples, feitas pelas quatro vertentes do batuque, neste ritual, são os *Òrìsà* que distribuem doces e balas para os presentes, antes das rezas da *Òsun*.

Pàdé* ou *Èkomi*[101] do *Lóde

O ritual para despachar o *Èkomi* é feito de regra às portas fechadas, no *Nàgó'Kòbì*, com poucos convidados, podendo ou não ter algumas divindades presentes na *Ilé*[102], caso cheguem durante as rezas. Fora este costume, o ritual para despachar o *Èkomi* acontecerá num dia de festa grande, após a reza do *Xapanã*. Este ritual é ministrado com divindades em terra e todas auxiliam, podendo ter ajuda de alguns membros da casa que tenham seu *Oyè*.

---

[101] *Èkomi* – Preparado de segurança da casa, para afastar os males, idêntico Pàdé de Èsù, o que difere é a preparação que é a base de *Omi* (água), *Epo Pupa* (azeite de dendê) e *Gbaguda* (farinha de mandioca crua), misturados numa vasilha de barro.
[102] *Ilé* – Casa ou templo

Ritual do *Arísùn*.

O ritual Fúnebre é chamado de *Arísùn*. Uma vez por ano é feito uma festa para os entes falecidos, chamado de Missa dos *Eégún*, que apesar de alguns possuírem o conceito de que o *Ìgbalè̠*[103] é habitado pelos *Òrìs̠à* e não pelos antepassados da religião, a função do *Ìgbalè̠* é de venerar e honrar apenas os antepassados. Nos fundos dos templos possui uma laje quadrada onde ocorrem os sacrifícios para os antepassados.

Principais oferendas do *Arísùn*.

Arroz com Galinha, a tradicional galinhada gaúcha.
Arroz refogado com couve.
Arroz refogado com linguiça.
Arroz doce.
Uma bacia com vários legumes.
Comida em geral.

[103] Ìgbalè̠ – Local sagrado na cultura Afrosul destinado ao culto dos antepassados.



Sistema de oráculo Afrosul

O sistema de oráculo Afrosul é preparado no ritual dedicado à divindade *Ọ̀runmìlà*, no entanto seu sistema não segue os signos de *Odù*, sistema de *Ifá* ou o sistema do tradicional Candomblé, o oráculo Afrosul foi adaptado para a realidade Brasileira, feita pelos africanos que aportaram no Brasil, que diante de uma realidade e um culto voltado para o *Òrìṣà*, adaptaram o sistema de oráculo Afrosul para que envolvesse apenas as divindades cultuadas por este povo.

O sistema gira em torno do *Ìhà*[104] dos búzios, baseado em um *Ilẹkẹ̀'fa* [105], chamado de Imperial, contendo várias cores para várias divindades que serve como base para o sistema.

Sequência do fio da Imperial

A maioria das imperiais é idêntica, apenas a vertente de *Ọ̀yọ́* que segue diferente, esta poderá ter a seguinte sequencia;

As raízes de *Kànbínà*, *Jéjé* e *Ijeṣà*

Bara (vermelho), *Ògún* (verde e vermelho), *Ọya* (branco e verme), *Ṣàngó* (vermelho e branco), *Ọdẹ* (azul marinho e branco), *Otin* (rosa e azul claro), *Oba* (rosa ou marrom), *Ọ̀sanyìn* (verde e amarelo ou verde e branco), *Xapanã* (preto e vermelho, lilás e branco ou preto e roxo), *Ìbejí* (colorido), *Ọ̀ṣun* (amarelo ou dourado), *Yemoja* (azul claro), *Òòsààlá* (branco) e *Ọ̀runmìlà* (preto e branco).

---

[104] Ìhà- Direção.
[105] Ilẹkẹ̀'fa – Fios de contas coloridas, feitas com missangas ou missangão.



As cores da raiz de <u>Ò</u>y<u>ó</u>

Bara (vermelho), *Ògún* (azul marinho ou verde e vermelho), *<u>O</u>d<u>e</u>* (azul marinho e branco), *<u>Ò</u>sanyìn* (verde e amarelo ou verde e branco), *Xapanã* (preto e vermelho), *<u>S</u>àngó* (vermelho e branco), *Ibeji* (colorido), *Otin* (lilás e azul claro), *Oba* (rosa), *<u>O</u>ya* (marrom), *<u>Ò</u>s<u>u</u>n* (amarelo ou dourado), *Yemoja* (azul claro), *Òò<u>s</u>àálá* (branco) e *Òrunmìlà* (preto e branco).

Diferenças entre as raízes.

Durante todo o trabalho analisamos os pontos que formaram estas raízes, sendo possível notar que apesar de usarem a mesma língua, as mesmas divindades, os mesmos *Ìtàn*, *Orin* e rituais, alguns costumes fizeram com que formassem alguns segmentos dentro da Nação Batuque Afrosul, criando novas raízes, como podemos observar no caso da *Kànbínà* que segue um ritual voltado para *Òrì<u>s</u>à*, porem com fortes fundamentos com *Eégún*, além de algumas divindades vodun cultuadas no segmento *Òrì<u>s</u>à*. Ou até mesmo a raiz de *<u>Ò</u>y<u>ó</u>* que muda as cores das divindades cultuadas, mas segue os mesmos rituais encontrados nas quatro vertentes. Para o povo *Jéjé* o ritmo marca a diferença, os mesmos frisam que seus ritmos são mais frenéticos e a cadencia mais acelerada. Quanto a *Ije<u>s</u>à*, apesar do nome ser uma referencia de um toque tradicional, esta raiz não trouxe para o seu ritual o ritmo *Ije<u>s</u>à*.

Desta forma possuímos uma Nação chamada de Batuque Afrosul, com quatro famílias que resolveram criar novas ramificações dentro do mesmo para distinguir seus descendentes.



Conclusão

O Batuque é uma Nação, reconhecida pelos seus costumes, tradição e cultura, dentro desta estrutura encontramos quatro vertentes que receberam os nomes em homenagem as Nações africanas, porem não conseguem reunir elementos suficientes para gerar uma nova nação dentro da própria Nação Batuque. Para que fosse possível criar uma nova nação, cada uma delas deveriam quebrar tradições e vínculos com as antigas raízes, criando assim novos costumes e ou cerimonias que pudessem distinguir uma nova comunidade e uma nova geração religiosa. O que podemos notar que os fundadores possuindo conhecimento cultural das divindades cultuadas. Sabe-se que até pouco tempo, muito pouco sabiam sobre algumas divindades cultuadas na própria nação Nàgó Afrosul, como *Óbokún*, *Lẹ́gba*, *Zina* entre outras que são cultuadas apenas na Nação do Batuque Afrosul, desta forma, foi necessários apresentar algumas linhas que falassem sobre as principais divindades cultuadas no próprio Batuque Afrosul, demonstrando a existência de quatro raízes, que é possível notarem a existência de uma Nação e quatro vertentes.

A Nação Batuque Afrosul é fundamentada na cultura Yorùbá com pouca influência *Djedje*, vivenciando uma adaptação para a realidade Brasileira, criada para que as divindades fossem cultuadas em território distante da sua origem. Exemplo disso nós poderemos ver no sistema do oráculo Afrosul, na forma de tratar e cultuar as divindades, até mesmo no comportamento das próprias divindades.

Com o surgimento das quatro vertentes com nomes de Nações Africanas e ou como no caso da *Kànbínà* que mais sugere um *Oríkì* ao *Aláàfin* e não um vínculo com a Nação *Bantú*, foi preciso criar paralelos e linhagem para que demonstrasse que seus rituais pertencem à cultura Yorùbá, não sendo possível que existe um vinculo com a Nação

Banto. Caso fosse criado algum vinculo da *Kànbínà* com a Nação *Bantú*, esta sufocaria as demais raízes, fazendo com que as mesmas se tornassem um ritual *Bantú*, não *Yorùbá*, mas como isso seria possível? Simplesmente que por falta de elementos que pudessem gerar novas nações, faz com que todas estejam fortemente interligadas, ou seja, as quatro vertentes são baseadas numa cultura, não existe elementos que as façam desprender desta cultura, sendo assim se a raiz *Kànbínà* puxasse para a cultura *Bantú*, todas as demais vertentes também refletiriam a cultura *Bantú*, assim suscetivelmente com a raiz *Jéjé* que se fosse seguir a cultura *Fon*, todas as demais vertentes seriam *Fon*.

E finalmente para que todos possam entender que o Batuque Afrosul é uma Nação seguida de quatro vertentes que distinguem por raiz *Kànbínà,* raiz *Jéjé,* raiz *Ijeṣà e* raiz *Ọ̀yọ́*.

Bibliografia

- Erick Wolff8 - Editor – diretor Revista Olorun.com.br
Iniciado em 1982, na Nação *Nágó'Kọ̀bì.*
Residente em São Paulo.

- *Ifabimi*, editor do Blog Papo Informal, voltado à tradição cultural religiosa Afro-brasileira do Candomblé da Nação *Djédjé*, e, em especial do segmento Mahi no Brasil. Mais sobre *Ifabimi*; residente no Rio de Janeiro, Brazil, há 36 anos a serviço de *Ifá* e há 30 do *vòdún*. Para contato acesse o e-mail: ifabimi@yahoo.com
http://papoinformalpapoinformal.blogspot.com/2010/03/legba-o-chefe.html

Os *Nàgó e a Morte*: um estudo das fontes.

Luiz L. Marins

INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é fazer um demonstrativo das fontes que foram utilizadas no livro *Os Nàgó e a Morte*. Mostraremos ao final, a quantidade e o percentual destas destas contribuições no computo geral de todo o corpo de texto.

A etnografia religiosa afro-brasileira, sem dúvida, pode ser classificada como "antes e depois" do livro *Os Nàgó e a Morte,* de Juana Elbein dos Santos, publicado em 1976 pela editora Vozes, RJ.

O livro é um resumo de sua tese para obtenção do doutorado em etnologia apresentada na Universidade de Sorbonne, em 1972, traduzido pelo CEAO/UFBA, como consta em sua ficha catalográfica.

Claro que houveram bons trabalhos antes e depois dele, não só em língua portuguesa, como em outras línguas, mas ele marcou a passagem, e tornou notória, a diferença entre o pesquisador "desde fora", que não interpreta, pois não tem o conhecimento iniciático (portanto não faz teologia), e o pesquisador "desde dentro", que busca interpretar, os símbolos religiosos que vive como iniciado.

Enquanto o primeiro apenas registra o que vê, o segundo interpreta, e na maioria das vezes, reinterpreta, terminando por fazer teologia e influenciar a diáspora. A condição "desde dentro" da autora, é fruto de sua iniciação no candomblé, nos anos 60, no Ilê Axé Opô Afonjá, Salvador.

Na introdução do livro, a autora deixa claro e transparente o objetivo do seu trabalho, do qual faremos um resumo. (A fala da autora está em fonte diferenciada):

"[...] Propomo-nos no presente trabalho, examinar e desenvolver algumas interpretações sobre a concepção da morte [...] É nos difícil deixar de assinalar as dificuldades inerentes ao estudo, à localização e à seleção do material africano [pois] são fundamentalmente os textos oraculares de Ifá que esclarecem a maior parte da tradição e da liturgia Nàgô no Brasil [...] o presente ensaio tem por centro a descrição e a interpretação dos elementos e dos ritos associados à morte [e] o fato de nos estendermos mais sobre a significação de Èsú, não deve ser interpretado como uma supervalorização deste último em detrimento dos Òrìsá [e foi] concebido em três fases: a) uma série de capítulos preliminares sobre a origem dos Nàgô brasileiros [...] b) uma série de capítulos sobre as entidades sobrenaturais e os ritos diretamente associados à morte [...] c) dois capítulos, enfim, sobre os ritos precedentes e a concepção da morte nas comunidades Nàgô."

"[...] A convivência, passiva como observadora no começo, e ativa à medida que se foi desenvolvendo progressivamente a rede de relações interpessoais e minha consequente localização no grupo, foi-me iniciando no conhecimento "desde dentro", obrigando-me a agilizar, revisar, modificar , às vezes, rejeitar, mesmo inteiramente, teorias e métodos inaplicáveis ou desprovidos de eficácia, para a compreensão consciente e objetiva dos

fatos. Isto nos leva a defrontar-nos com dois problemas: 1) como ver, e 2) como interpretar [...]".

"[...] Em todo caso, o presente estudo pretende ver e elaborar - desde dentro para fora - . Nossa pesquisa está orientada de maneira a focalizar três níveis:

a) o nível fatual

b) o da revisão crítica

c) o da interpretação

A) O nível fatual inclui os componentes da realidade empírica [pois] ignorar aquilo que é pronunciado no decorrer de um rito é o mesmo que amputar um de seus elementos constitutivos mais importantes, [por isso] vemos na coletânea e na transcrição dos textos orais uma tarefa das mais urgentes e apaixonantes [...].

B) A revisão crítica foi uma das imposições prementes que se me apresentaram no decorrer da pesquisa. Ela conduz à revisão de alguns conceitos e descrições que uma pesquisa mais apurada permite hoje contestar [...]. No nível da revisão, impõe-se a necessidade urgente de rever a tradução que eu qualificaria de criminosa, de certas palavras. Criminosa porque ela atenta contra a própria estrutura e compreensão do sistema [e] torna-se desnecessário precisar à vasta bibliografia existente [porém] com poucas exceções, sinto-me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasileira como ultrapassada [...].

C) É neste nível que se elabora a perspectiva - desde dentro para fora - , isto é, a

análise da natureza e do significado do material fatual, recolocando os elementos num contexto dinâmico, descobrindo a simbologia subjacente, reconstituindo a trama dos signos em função de suas inter-relações internas e de suas relações com o mundo exterior. Além desta distinção, parece-me importante introduzir uma outra como instrumento de trabalho: a equação simbólica e a representação simbólica [...]. Enquanto a representação simbólica é uma substituição primária, a representação simbólica constitui o criptosimbolo, isto é, uma elaboração complexa, madura, cuja natureza e função são essenciais para a compreensão do sistema [...].

Como vimos, a autora esclarece com muita propriedade, que o trabalho de sua tese visa, nos três níveis de estudo a que se refere, *reinterpretar os elementos simbólicos da religião Nàgó,* que sobreviveram, deram forma e conteúdo às religiões afro-brasileiras, partindo do "desde dentro para fora" sob uma nova visão conceitual, a partir da interação dos três níveis de trabalho.

Não obstante, este trabalho de reinterpretação dos simbolos e rituais, pode ser visto como uma construção (ou reconstrução) teológica, que termina por inserir ou retirar conceitos na diáspora ritual religiosa. O caminhar da antropologia e da teologia são muito próximos, para não dizer que se cruzam. Sobre isso, Silva (2010, pg. 281) escreve:

" A atribuição da sacralidade dos textos religiosos é comum em quase todas as religiões que tem história e doutrinas escritas. No caso das religiões afro-brasileiras, a ausência de textos doutrinários sobre o culto faz com que as etnografias acabem desempenhando um papel teológico ao construir narrativas que se tornam referências para uma tradição conservada geralmente por transmissão oral [...]. Nas avaliações que nós, antropólogos fazemos de nossos textos etnográficos, o tráfego entre as fronteiras da teologia e da

antropologia é visto como decorrente dos objetivos que cada pesquisador atribui ao seu trabalho [...].

Dos textos transcritos acima, duas frases da autora chamaram-nos particularmente a atenção. A primeira, "*são fundamentalmente os textos oraculares de Ifá que esclarecem a maior parte da tradição e da liturgia Nàgô no Brasil*", e a segunda, "*sinto-me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasileira como ultrapassada*".



Estas frases, curtas no tamanho, mas enormes no significado, aguçaram-nos a curiosidade de procurar no corpo da tese as fontes utilizadas para a mitologia, pois segundo a autora, são os textos mitológicos que esclarecem a tradição, e informa que a sua busca na África foi difícil. É um estudo sobre estas fontes que nos interessa, e que gerou este artigo, e são estas fontes que vamos ver agora.

AS FONTES

Interessou-nos apenas as fontes que contribuíram para embasar os conceitos da tese, na esfera da mitologia. Outros autores citados mas que não forneceram nenhum material nesse sentido, foram excluídos da nossa pesquisa. A partir deste critério, identificamos 24 mitos que julgamos mais importantes, e que serviram de base.

De fato, como anunciou a autora em sua introdução, nenhuma fonte afro-brasileira foi utilizada, exceto a tradição oral da própria casa de *nàgó* que foi iniciada nos anos 60, o Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, o que confirma a qualificação dada pela autora à bibliografia afro-brasileira como ultrapassada. Vale lembrar que nesta época Verger ainda não havia sido editado em português.

A tabela abaixo apresenta a página do livro em que o mito aparece, o nome do mito, e a fonte ou o informante de onde foi colhido.106

TABELA 1

[106] Quando o mito não trazia um título próprio, inserimos um nome, para fins de catálogo.

PÁGINA	MITO	FONTE
55	Separação do *ọrun-ayé*	Não informada
59	Nascimento de *Òrìṣànlá*	David Agboola Adeniji, Iwo.
59	Nascimento de *Èṣù Yangí*	David Agboola Adeniji, Iwo.
61	Criação do *ayé*	Não informada
64	Acordo entre *Ọbàtálá* e *Odùduwà*	Não informada
85	História de *Òṣun*	Não informada
87	História do *ẹkodidẹ*	*Ilé Àṣẹ Òpó Afọ̀njá*
107	*Ikú* e a criação do ser humano	Elbein & Santos, pg. 87, 1971
108	A criação da roupa de *Eégún*	Verger, pg. 200, 1965
112	Como *Ọ̀rúnmìlà* apazígua *Ìyàmi*	Verger, pg. 178, 1965
113	As 7 árvores de *Ìyàmi*	Verger, pg. 196, 1965
121	História dos 9 filhos de *Oya*	Não informada
123	Historia de *Oya* e a sociedade *Egúngún*	Tradição oral do *Ilé Àṣẹ Òpó Afọ̀njá*
131	Conceitos do *Èṣù* "bara do corpo"	Elbein & Santos, pg. 7, 1971 A
132	Conceitos do *Èṣù* como Òdàrà	Elbein & Santos, pg. 91, 1971 A [107]

[107] Informante: Babalaô *Ifatoogun* de Ilobu.

PÁGINA	MITO	FONTE
135	Conceitos de nascimento de *Èsù Yangí*	Elbein & Santos, pg. 31, 1971 A
149	História de *Òsé'túrá,* a 17ª pessoa de *Ifá*	Não informada
176	História de como *Èsù* se tornou *Asiwájú*	Não informada
185	*Oríkì* de *Èsù Iná*	Babalaô *Serifá* de Kétu
198	*Lésé-lésé*108 sobre *ÈsùÒjíse'bo (extrato)*	Babalaô *Serifá* de Kétu
205	*Ìtàn Ìpònrí*	Elbein & Santos, pg. 51, 1971 B [109]
214	História de *Elégbaa*	Maupoil, pg. 75, 1943
216	*Oríkì* de *Orí*	Abimbola, 81, 1971
217	História de *Orí Apéré*	Não informada

TABELA 2

FONTE INFORMADA	QUANTIDADE UTILIZADA	IMPORTANTE PARA A TESE?

108 Um poema; literalmente, uma relação de *ese* (verso).
109 Informante: Babalaô *Ifatoogun* de Ilobu.

FONTE INFORMADA	QUANTIDADE UTILIZADA	IMPORTANTE PARA A TESE?
Babalaô Serifá de Ketu	2	Não
Bernard Maupoil	1	Não
David Agboola Adeniji	2	Sim
Elbein & Santos	5	Sim
Não informada	8	Sim
Pierre Verger	3	Sim
Ilé Àse Òpó Afònjá	2	Não
Wande Abimbola	1	Não

TABELA 3

AUTOR	%
Abimbola	4,1
David Adeniji	8,2
Elbein & Santos	20,8
Maupoil	4,1
Não informada	33,3

AUTOR %
Babalaô Serifá 8,2
Pierre Verger 12,5
Tradição Oral Afonjá 8,2

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não teceremos nesta consideração final um conclusão sobre o livro, pois queremos que o leitor faça isso. Faremos apenas uma retrospectiva dos quadros.

Das 24 textos selecionados, chegamos ao entendimento que aproximadamente 50% do embasamento da tese, parte das **reinterpretações da própria autora**, conforme mostram as tabelas.



Na tabela 2, da quantidade de dados coletados, 30% não foi informada a fonte, e outros 20% a fonte era a própria autora. A tabela 3 mostra o percentual relativo desta quantidade.

Esperamos que este pequeno demonstrativo possa contribuir, para um melhor entendimento deste livro-marco sobre as religiões de matrizes africanas no Brasil, tão dicotômico quanto o próprio *Èṣù,* objeto da tese.

Não foi analisado a origem conceitual (ou a falta dele) sobre Bara do Corpo, elemento básico para a tese do livro, porque esta análise necessita ser longamente prefaciada pelo tema Noção de Pessoa, e escaparia ao propósito deste texto.

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande. "The Yoruba Concept of Human Personality". In: La Notion de Personne em Afrique Noire, Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1971.

ELBEIN, Juana & SANTOS, Deoscoredes. Èsù Bara Láróyè, a comparative study, Ibadan, Institute of African Studies, University of Ibadan, Nigeria, 1971 A.. "Èsù Bara, principle of individual life in the nàgó system". In: La Notion de Personne em Afrique Noire, Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1971 B.

MAUPOIL, Bernard. La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves, Paris, Institut D'Ethnologie Musée de L'Homme, 1943.

SILVA, Vagner G. "Segredos do Escrever e o Escrever dos Segrêdos". In: Barretti Filho, Aulo (org.). Dos Yoruba ao Candomblé Kétu, São Paulo, Edusp, 2010.

VERGER, Pierre. "Grandeur et Décadence du Culte de Ìyámi Òsòròngà". In: Journal de la Societe des Africanistes, 35 (1), 141-243, Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1965.

GRUPO ORIXAS
http://grupoorixas.wordpress.com



Fontes das imagens publicadas ignoradas; à saber.